

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

SILVIA RAQUEL DE FIGUEIREDO MURAKAMI

**A NECESSIDADE DO CONHECIMENTO PARA
O POLÍTICO: UMA ABORDAGEM DA
DIALÉTICA PLATÔNICA**

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann

Orientador

Porto Alegre
2008

SILVIA RAQUEL DE FIGUEIREDO MURAKAMI

**A necessidade do conhecimento para
o político: uma abordagem da
dialética platônica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre. Área: Ética e Filosofia política

Orientador: Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann

Porto Alegre
2008

SILVIA RAQUEL DE FIGUEIREDO MURAKAMI

A necessidade do conhecimento para o político: uma abordagem da dialética platônica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre. Área: Ética e Filosofia política

Aprovada em ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann – PUCRS

(Orientador)

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza – PUCRS

(Membro da Banca Examinadora)

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling– PUCRS

(Membro da Banca Examinadora)

Dedico o presente trabalho àqueles a quem, muitíssimo, amo: meu querido pai Everaldo do Carmo Figueiredo, minha querida mãe Aluiza de Barros Figueiredo, meus queridos irmãos Reinaldo de Barros Figueiredo e Rodrigo de Barros Figueiredo, meu querido esposo Glauco Alves Murakami e a Deus.

AGRADECIMENTOS

O meu mais profundo e terno agradecimento àqueles que acreditaram em mim:

- A Deus, por ser tão zeloso e fiel no amor a esta sua filha. Devo-Lhe não menos que as vitórias de minha vida.

- Aos meus pais Everaldo C. Figueiredo e Aluiza B. Figueiredo, os quais, literalmente, consumiram-se por esta filha. Juntos, eles não mediram esforços, a fim de que eu recebesse o que há de melhor, seja em matéria de estudo, seja em matéria de amor. Por eles fui presenteada com notável apoio e incentivo.

- Aos meus irmãos Reinaldo B. Figueiredo e Rodrigo B. Figueiredo, cujos olhares de amor e de admiração constituíram um inestimável incentivo a esta irmã.

- Ao meu esposo Glauco A. Murakami por viver comigo os meus sonhos, e por lutar pela realização deles com incansável vigor, abraçando-os como se fossem os seus próprios.

- Ao Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann (PUCRS), por quem tenho grande estima e admiração em razão da imensa alegria que dedica a todos os que o cercam, por abraçar com sublime amor e competência o exercício da docência e pela generosidade de aceitar de bom grado a função de orientador. Agradeço-lhe, outrossim, a revisão gramatical.

- Ao Corpo Docente do Curso de Filosofia da UFMT, em especial, aos profs. Drs. Ângelo Zanoni Ramos, José Jivaldo Lima e Maria Cristina Theobaldo e ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, em especial aos profs. Drs. Reinholdo Aloysio Ullmann, Roberto Hofmeister Pich e Luis Alberto De Boni pela dedicação aos seus discentes e pela fidelidade no ensino da filosofia.

- Aos meus colegas da pós-graduação pelo esforço de criar um ambiente favorável ao aprendizado mútuo.

RESUMO

A presente pesquisa objetiva versar sobre a importância do conhecimento (*epistêmê*) para o político. Segundo Platão, aquele que almeja o cargo de governante precisa perfazer um longo caminho rumo ao conhecimento das coisas em si; destaque-se: o conhecimento pela *diánoia* (conhecimento das imagens das Idéias) e pela *nóêsis* (conhecimento das próprias Idéias). A partir, exclusivamente, da *epistêmê*, o político tem acesso à idéia de Justiça, fundamental para o exercício de um governo caracterizado pela prática da justiça, tornando os cidadãos da *pólis* pessoas melhores, conduzindo-os à felicidade. Isso se daria por meio dos discursos do político quando direcionados aos cidadãos. Aquele que age com justiça é feliz. Antes, inclusive, ser vítima de injustiça que praticá-la e, no caso daquele que a comete, melhor é pagar pelo seu erro, deixando a alma livre da maldade.

Palavras-chaves: *epistêmê*, Platão, político, cidadãos, justiça, *diánoia*, *nóêsis* e felicidade.

ABSTRACT

This dissertation deals with the importance of the knowledge (*epistêmê*) for the politician. According to Plato, he who longs for a post of governor needs to undertake a long way towards the things themselves, in two senses: the knowledge by means of the *diánoia*, that is the knowledge of the images of the Ideas as well as by the *nóêsis*, that is the knowledge of the Ideas themselves. Starting exclusively from the *epistêmê*, the politician reaches the idea of Justice, which is essential for exercising a government characterized by the practice of justice, thus making better the citizens of the *pólis*, leading them to the *eudaimonía*. That happens by means of the politician's discourses directed to the citizens. Happy is the citizen who practices justice. It is more desirable to suffer injustice than to practice it; when somebody deviates from justice, it is better that he pays for his error, thus exempting the soul from evil.

Key words: *epistêmê*, Plato, politician, citizens, justice, *diánoia*, *nóêsis*, *eudaimonía*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A “ciência da justiça” em <i>Górgias</i>	14
2 <i>Nóêsis</i> e <i>diánoia</i> (νόησις e διάνοια): o conhecimento (ή επιστήμη) em <i>A República</i>	24
3 A ciência política (ή πολιτική επιστήμη) na obra <i>Político</i>	43
CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	55

**A necessidade do conhecimento do mundo inteligível para
o político: uma abordagem da dialética platônica**

INTRODUÇÃO

A leitura da obra *A República* de Platão aponta que o verdadeiro governante, ou ainda, o mais bem preparado para assumir a direção da *pólis* grega é o filósofo. Por meio da argumentação dialética, o Sócrates platônico objetiva ter a adesão de seus interlocutores a respeito de tal questão. A referida preparação dar-se-ia num longo caminho, pelo qual devem passar aqueles considerados, por natureza, aptos a exercer tal função. Temos aqui a inserção do conceito de justiça em *A República*: a justiça consiste em ocupar-se de uma única função na cidade, a saber, “[...] aquela para a qual a sua natureza é mais adequada”¹.

A leitura das obras platônicas *A República* e *Górgias* atestam a necessidade τῆς ἐπιστήμης τῷ πολιτικῷ², na medida em que disso deriva o exercício de um governo verdadeiro, marcado pela prática da justiça, tendo sempre em vista o Bem. A contemplação deste último apresenta-se como obrigatória para que se realize na cidade a felicidade, a qual, segundo Platão, encontra-se vinculada à idéia de justiça: “[...] o homem culpável, como também o homem injusto, é infeliz em todo caso, mas ele o é, sobretudo, se ele não paga suas faltas [...]”³.

As páginas do *Político* atestam, igualmente, a relevância τῆς ἐπιστήμης τῷ πολιτικῷ. “Τὴν βασιλικὴν ἀρχὴν τῶν ἐπιστημῶν εἶναί τινα ἔφαμεν, οἶμαι”⁴, que se traduz: “dizíamos que a origem real vem das ciências, penso”⁵. Platão, portanto, não se priva de expor que não é possível falar de governo da *pólis* sem tratar da *epistémê*. Ele a descreve como sendo um conhecimento crítico e diretivo, destacando-a dos demais⁶.

¹ PLATÃO, *A República*, 5.ed., trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, 433a.

² Tradução do grego: da *epistémê* para o político. Todas as traduções oriundas de citações diretas, sejam elas do grego, francês ou alemão, realizadas nesta dissertação, são de minha autoria, sendo que no caso das citações provenientes de edições bilíngües há de ser feita a devida referência quanto ao idioma tomado como modelo.

³ PLATON, *Gorgias*, trad. de Alfred Croisent, Paris: Les Belles Lettres, 1935, 472e (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. III - 2^e partie). (Tradução do francês).

⁴ *Id.*, *Le Politique*, trad. de August Diès, Paris: Les Belles Lettres, 1950, 292b (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. IX - 1^e partie).

⁵ *Id. Ibid.*, 292b. (Tradução do grego).

⁶ *Id. Ibid.*, 292b.

Platão ressalta, outrossim, o importante dever do político para com os cidadãos: o governante possui a função de “[...] deixar virtuosos, o quanto possível, os cidadãos [...]”⁷. Desse modo, em *Górgias*, o personagem Sócrates argumenta com o personagem Cálicles sobre a extrema necessidade de deixar melhores uns tantos cidadãos que antes eram ruins⁸. No mesmo sentido, na obra *Político*, o personagem Hóspede faz uma analogia entre o médico e o político, esclarecendo que é preciso tratar do homem de modo a “[...] fazê-lo passar do estado pior para o melhor [...]. Só dessa maneira [...] é que podemos definir com acerto a medicina ou qualquer outra arte de comando”⁹, referindo-se à política.

Em 292d de *Político*, Platão propõe a seu interlocutor Sócrates – o jovem – que ambos discutam uma importante questão:

[...] em qual dessas constituições¹⁰ se realiza a ciência do governo dos homens [...]. É essa ciência que é preciso considerar, se nós queremos ver quais concorrentes nós temos a apartar do rei esclarecido¹¹, concorrentes que pretendem bem ser políticos, e que o fazem crer a muitos, mas que não o são de nenhuma maneira¹².

Retornando a tal questão, em 301c-d, Platão revela o desgaste da figura do político aos olhos dos homens. A descrença, por parte dos cidadãos, é tamanha que não mais se acredita numa autoridade que governe com virtude e ciência, fazendo acontecer a justiça e a equidade¹³. Encerra-se tal passagem, com Platão argumentando que, se houvesse um político verdadeiramente sábio, governando sob o título de “Rei”, haveria felicidade na *pólis* grega¹⁴.

Em *Górgias*, Platão tenta convencer seu interlocutor da necessidade da *epistêmê* para o político, discutindo as noções de retórica e da própria *epistêmê*, em uma análise comparativa. O personagem platônico questiona Cálicles a respeito da melhor maneira a se viver: se cultivando a retórica, como este a propõe, ou se é “[...] preferível aplicar-se ao

⁷ *Id.*, *Górgias*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 502e (Coleção Amazônica, Diálogos de Platão, v. III-IV).

⁸ *Id. Ibid.*, 515d.

⁹ *Id.*, *Político*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 293c (Coleção Amazônica, Diálogos de Platão, v. X).

¹⁰ As constituições a que Platão se refere são: tirania, realeza, aristocracia, oligarquia e democracia (*Id.*, *Le Politique* (Paris, 1950), *Les Belles Lettres*, 291e). (Tradução do francês).

¹¹ Esse vocábulo decorre da tradução francesa. O termo grego utilizado por Platão foi “φρονίμου”, querendo significar sensato, prudente (*Id.*, *Le Politique* (Paris, 1950), *Les Belles Lettres*, 292d). (Tradução do francês).

¹² *Id.*, *Le Politique* (Paris, 1950), *Les Belles Lettres*, 292d. (Tradução do francês).

¹³ *Id. Ibid.*, 301c-d.

¹⁴ *Id. Ibid.*, 301b e 301d.

estudo da filosofia [...]”¹⁵, como aquele defende. Lembrando que, para Cálicles, a continuidade do estudo filosófico, na idade avançada, causa uma atitude de ignorância, no tocante às questões de reconhecimento¹⁶ público do aspirante ao governo, leis da cidade e linguagem empregada com fins de discurso¹⁷. Entretanto, na visão platônica, não se admite um governante que não seja filósofo, como ele mesmo o atesta, seja em *A República*, seja na *Carta VI*. Nesta última, Platão esclarece que a observação da justiça na cidade grega somente é viável com a filosofia como detentora do poder político¹⁸.

Platão procura defender a necessidade do conhecimento para o exercício da função de político na *pólis*. Ἐπιστήμη é o termo grego, por ele utilizado, nas obras *Górgias* e *Político*, no que se refere a tal conhecimento. O governante que não dispuser da *epistêmê* inviabilizará a realização da felicidade na cidade, porquanto na ausência do conhecimento não há governo justo, tampouco se pode pensar em cidadãos que venham a se tornar homens melhores, de modo que a justiça não se realizaria na cidade.

No tocante à administração da cidade, Platão nos diz, por meio do personagem O Hóspede, que “[...] enquanto a conservarem por meio do conhecimento e da justiça e, dentro do possível a deixarem maior do que era antes: só então, e apenas por essas características é que reconheceremos o verdadeiro governo”¹⁹. Vê-se, portanto, a relação de proximidade entre os termos gregos ἐπιστήμη, πολιτικὸν e δικαιοσύνη²⁰ na filosofia platônica.

A ἐπιστήμη, da qual tratam as obras *Górgias* e *Político*, ganha os livros V, VI e VII de *A República* sob nova terminologia, configurando como exemplo o trecho de 533e-534a da mencionada obra, onde o termo grego em questão – qual seja, ἐπιστήμη – é apresentado em permuta com o termo νόησις²¹ sem haver comprometimento do significado, tampouco do

¹⁵ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 500c. Platão utiliza o termo filosofia no sentido de *epistêmê* neste trecho da obra *Górgias*.

¹⁶ Palavra utilizada no sentido de: aceitação da legitimidade do governante, bem como admissão de suas atitudes como verdadeiras, ainda que não o sejam de fato (referência ao poder persuasivo da retórica).

¹⁷ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 484d.

¹⁸ *Id.*, *Lettre VII*, trad. de Joseph Souilhé, Paris: Les Belles Lettres, 1949, 326a-b (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. XIII – 1^o parte).

¹⁹ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 293e.

²⁰ Δικαιοσύνη (justiça).

²¹ Νόησις. In BAILLY, Anatole, *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*, 27.ed., Paris: Hachette, 2000, p.1330. Intelligence.

sentido do texto, uma vez que o contexto não dá margem a dúvidas. Assim sendo, esta dissertação tratará, no seu segundo capítulo, uma abordagem sobre a νόησις.

Platão, na obra *A República*, destaca dois modos de conhecimento no mundo inteligível, a saber, o conhecimento pela δίανοια²² e o conhecimento pela νόησις. O conceito grego de δίανοια será traduzido por “entendimento”, referindo-se às ciências: aritmética, geometria, estereometria, astronomia e a harmonia, segundo leitura de *A República*. Conforme Platão, a dedicação ao estudo da δίανοια contribui para o desenvolvimento de pensamentos mais abstratos, de modo que o guardião-filósofo seja exercitado a afastar-se da multiplicidade ao deixar de utilizar os sentidos, indo à busca de unidade, rumo ao Ser e à Verdade. O conceito grego de νόησις, por seu turno, será traduzido por “inteligência”, o qual se encontra associado à dialética. Esta última constitui o instrumento para se alcançar o conhecimento do Bem e das essências eternas, o qual se dará pelo exclusivo uso da razão.

No pensamento platônico, a importância devida à νόησις dá-se em razão de ela se ocupar com a contemplação das Formas, auge do conhecimento para o filósofo-rei. A “herança” que o conhecimento das essências proporciona ao filósofo é o “trono” da *pólis*. Eis a necessidade de se desenvolver a concepção de νόησις, a qual será exposta a partir de sua relação com a δίανοια em virtude de que os entes conhecidos em nível desta, quais sejam os entes matemáticos, constituem o conhecimento preliminar e imprescindível à apreensão das Idéias, segundo Platão.

A possibilidade de o homem se elevar até o princípio absoluto somente pode se tornar real através do conhecimento advindo da νόησις – que também se pode denominar conhecimento inteligível, conhecimento filosófico, conhecimento dialético, ou ainda, conhecimento das Formas, conforme atesta a obra *A República*. Entretanto, o puro exercício da razão, sem que haja nenhuma contribuição dos sentidos, requer da alma um longo preparo. Ela precisa ser treinada na abstração das coisas sensíveis, para utilizar somente as inteligíveis. Cabe ao conhecimento pela δίανοια – igualmente cognominado de conhecimento discursivo, conhecimento das ciências, conhecimento das matemáticas, ou ainda, conhecimento das imagens das Formas – o dever de cumprir tal função.

²² Δίανοια. In BAILLY, *op. cit.*, p.482. Pensée.

Entretanto, o conhecimento pela *διάνοια* não parece significar tão-somente um “treinamento” ao qual se submete o guardião, a fim de que ele aprenda a pensar de forma abstrata, prescindindo das coisas sensíveis. A *νόησις* possui como objeto as Formas, e a *διάνοια* possui como objeto as imagens das Formas. A *διάνοια* é representada pelas ciências matemáticas, e, segundo Crombie, as entidades matemáticas, quais sejam, quadrados, círculos e outros, são imagens das Formas. A respeito da importância do estudo das matemáticas, ele diz:

[...] as matemáticas têm um papel específico a representar neste processo, pois as entidades que estudam os matemáticos abstraíndo a partir das coisas físicas todas as partes exceto as espaciais e quantitativas são imagens particularmente claras das formas²³.

Isso revela uma relação epistemológica entre a *νόησις* e a *διάνοια* sendo possível afirmar que a forma de um determinado objeto vem a se tornar cognoscível a partir da imagem da forma de tal objeto. Assim sendo, o olhar do filósofo lançado sobre a imagem da bondade proporciona um conhecimento acerca da bondade em si mesma, justificável em razão da mencionada relação epistemológica existente entre a *διάνοια* e a *νόησις*. Em outras palavras, estamos nos referindo a um conhecimento indireto das essências das coisas, defensável em razão da analogia existente entre as entidades da *διάνοια* e as da *νόησις*.

A presente dissertação objetiva abordar a *epistêmê* em determinados segmentos das obras *Político*, *República* (Livros V, VI e VII) e *Górgias*, a fim de justificar a necessidade τῆς ἐπιστήμης τῶ πολιτικῶ, evidenciando a essencial contribuição do verdadeiro político, enquanto detentor da *epistêmê* para a constituição de cidadãos melhores e de uma *pólis* feliz, e, sobretudo, justa. A apresentação do tema se dará em seguimento do discurso dialético, tal como desenvolvido em alguns passos das obras *República*, *Político* e *Górgias*, conforme capítulos a seguir.

²³ CROMBIE, *Análisis de las Doctrinas de Platón*, trad. de Ana Torán e Júlio César Armero, Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 105, v. 2. Vide também pp. 80, 82 e 83 da mesma obra, nas quais se encontra dito que o termo *diánoia* se refere às disciplinas matemáticas as quais Sócrates descreve, e que os entes matemáticos são imagens das Formas, porque em nível de *diánoia* se encontram presentes na mente humana as imagens dos objetos das Formas. Assim Crombie diz: “[...] os objetos que percebe diretamente a *νόησις* são as formas e, os objetos próximos, como poderíamos chamá-los, da *diánoia* não de ser imagens das formas” (p.83). E vemos em PLATÃO, *A República*, (Lisboa, 1949), Fundação Calouste Gulbenkian, 532c: “[...] o poder contemplar reflexos divinos na água e sombras, de coisas reais [...] – são esses os efeitos produzidos por todo este estudo das ciências que analisamos [...]”, e em 533c: “[...] a geometria e suas afins, vemos que, quanto ao Ser, apenas têm sonhos, que lhes é impossível ter uma visão real, enquanto se servirem de hipóteses [...]”, que por meio das ciências se contemplam os reflexos, ou sombras, ou as imagens das coisas reais – ou seja, das coisas em si, ou ainda, das formas.

O capítulo I terá como tema a ciência da justiça em *Górgias*. De posse dela, o bom orador faz acontecer a justiça na *pólis*. A *epistêmê* ocupa-se com tal função, educando o cidadão na prática da justiça, ensinando que não há vantagem em cometer a injustiça, antes sofrê-la. E ainda, quem pratica a injustiça deve ser punido, a fim de estar livre da maldade, não perdendo, desse modo, a felicidade. A retórica, por sua vez, prima por seus próprios interesses, não se atentando aos dos cidadãos.

O capítulo II trará esclarecimentos sobre o que seja a *epistêmê* em *A República*, sendo ela apresentada como conhecimento sob a forma de *nóêsis* e *diánoia*; saber incorruptível do qual o filósofo-político não deve prescindir para elevar sua alma à contemplação das Idéias, tornando-se, assim, um bom administrador da *pólis* grega.

O capítulo III deter-se-á na ciência do governante em *Político*. A *epistêmê* justifica o poder real. O político governa mediante tal conhecimento, e não por meio de violência, por exemplo. Encontra-se dentre as responsabilidades do rei conduzir o cidadão do pior ao melhor estado, levando-o a ser bom, através da prática da perfeita justiça, a qual é penetrada de razão e ciência. Sem ela não há felicidade na *pólis*.

Com relação à tradução, cumpre observar que os textos franceses *Górgias* e *Político* constantes nas edições das Les Belles Lettres, bem como o texto português *A República da Fundação Calouste Gulbenkian* foram utilizados como base na presente dissertação. As demais traduções do *corpus* platônico utilizados nesta pesquisa encontram-se relacionados na referência bibliográfica, ao final do trabalho. Vali-me da tradução alemã apenas a título de comparação com as demais traduções, sendo que as poucas inserções da referida tradução nos rodapés justificam-se em razão de sua maior fidelidade junto ao texto grego. As dúvidas oriundas das diferenças nas traduções foram sanadas na observância do original grego situado nas edições das Les Belles Lettres.

1 A “ciência da justiça” em *Górgias*

Sócrates enceta o diálogo *Górgias* com uma discussão concernente à definição de retórica, envolvendo os personagens Cálicles, Querefonte, Górgias e Polo²⁴. A investigação da natureza da retórica levanta ainda o questionamento de qual seja o objeto próprio dela, e se há relação entre ela e a justiça. A idéia de justiça é inserida na discussão, bem como sua relação com a política, constituindo uma discussão central na obra em questão, porquanto importa responder à seguinte interrogação: o político deve se dedicar ao estudo da retórica ou da epistêmê? O binômio justiça-felicidade é analisado, no intuito de iluminar uma polêmica instituída na obra, na qual se apresentam dois pensamentos antagônicos: um defendendo que cabe ao justo a felicidade, restando ao injusto a infelicidade; outro sustentando que é peculiar ao injusto a felicidade. Tal discussão ganha importância no referido diálogo, na medida em que caberá ao político a responsabilidade de tornar melhores os cidadãos da *pólis* grega.

Ao longo do diálogo *Górgias*, aparecem peculiaridades oriundas das diferentes traduções. No início do referido diálogo, já se nota que a tradução para o idioma alemão apresenta certo distanciamento das traduções para as línguas portuguesa e francesa, conforme ilustração do trecho a seguir. Nas palavras de Sócrates, de acordo com o texto grego: “[...] eu estou querendo, pois, aprender informando-me junto dele qual a potência da arte do homem, e que é que está sendo anunciado e ademais ensina”²⁵. Cotejando as traduções tem-se: na versão francesa: “[...] posto que meu desejo é de perguntar a ele qual é a virtude própria de sua arte e qual é exatamente a coisa da qual ele faz profissão e que ele ensina”²⁶; a tradução de Nunes para a língua portuguesa traz: “Desejo perguntar-lhe em que consiste a força de sua arte e o que é que ele professa e ensina”²⁷; no alemão, por sua vez: “Pois eu quero de bom grado dele aprender, o que, porém, a arte do homem propriamente pode e o que ela é, o que ele oferece e ensina”²⁸.

²⁴ PLATÃO, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 447a-448a.

²⁵ (Tradução do grego). “[...] βούλομαι γὰρ πυθέσθαι παρ’ αὐτοῦ τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει”. PLATON, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 447c.

²⁶ (Tradução do francês). “[...] car mon dessein est de lui demander quelle est la vertu propre de son art et quelle est au juste de la chose dont il fait profession et qu’il enseigne”. *Id. Ibid.*, 447c.

²⁷ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 447c.

²⁸ (Tradução do alemão). “Denn ich will gern von ihm erfahren, was doch die Kunst des Mannes eigentlich vermag und was das ist, was er ausbietet und lehrt”. *Id.*, *Gorgias*, trad. de Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, 447c (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch, zweiter Bd.).

Sócrates, com a frase acima citada, irá orientar a discussão, sugerindo a Querefonte que pergunte a Górgias sobre a função deste; em grego, Ὅστις ἐστίν²⁹. Ainda que a pergunta formulada seja pelo ser, Sócrates parece ter a intenção de iniciar uma conversa sobre qual seja a ocupação de Górgias. E, para ilustrar, Sócrates usa o termo “sapateiro”³⁰. Cálicles e Polo participam da discussão lembrando outras artes, como a do médico e a do pintor³¹. Surge, entre os interlocutores de Górgias, um interesse pela arte exercida por este. Cito: “[...] de qual das ciências da arte ele é [...]?”³². A todos, pois, importa saber como nomear Górgias.

Polo estabelece uma classificação das artes, esclarecendo aos seus interlocutores a existência de artes melhores, quando comparadas com outras, defendendo, ainda, uma correspondência entre a arte e o homem, de modo que a melhor arte seria para o melhor homem. Em tal contexto, Górgias é citado como participante de uma arte verdadeiramente muito bela: “[...] o melhor dos melhores; e é deste que Górgias é, e das artes participa da verdadeiramente muito bela”³³.

Sócrates critica a forma como Polo participa no discurso dizendo que este teria demonstrado maior dedicação à retórica em detrimento do dialogar³⁴. A resposta de Polo, caracterizando a arte de Górgias como “[...] a mais bela”³⁵, não satisfaz as expectativas de Sócrates, o qual esperava por uma definição da arte de Górgias, a fim de saber como chamá-lo³⁶. O próprio Górgias é provocado por Sócrates no sentido de esclarecer de qual arte (τέχνη)³⁷ aquele trata. A resposta vem em seguida: “Τῆς ῥητορικῆς”³⁸, ou seja, “De retórica”. Sócrates, enfim, pode dar nome a Górgias, e ele o faz, chamando-o de orador³⁹.

²⁹ *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 447c; tradução do grego: “O que ele é”. No idioma alemão: “Was er ist”. *Id.*, *Gorgias*, (Darmstadt, 1990), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 447c; tradução do alemão: “o que é”. No francês: “Sur ce qu’il est”. *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 447c; tradução do francês: “Sobre isso que ele é”.

³⁰ (Tradução do grego); “σκυτοτόμος” in *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 447d.

³¹ *Id. Ibid.*, 448b-c.

³² (Tradução do grego); “[...] τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστίν [...]”; *Id. Ibid.*, 448c.

³³ (Tradução do grego); “Τῶν ἀρίστων οἱ ἄριστοι ὦν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὅδε, καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν”. *Id. Ibid.*, 448c.

³⁴ Textualmente do grego: “ῥητορικὴν” (retórica), no acusativo; e, “διαλέγεσθαι” (dialogar). *Id. Ibid.*, 448d.

³⁵ (Tradução do francês). *Id. Ibid.*, 448e.

³⁶ Textualmente do grego: “Καλεῖν” (chamar). *Id. Ibid.*, 449a.

³⁷ Textualmente do grego: “τέχνης” (da arte). *Id. Ibid.* 449a.

³⁸ *Id. Ibid.*, 449a.

³⁹ *Id. Ibid.*, 449a. Ῥήτορα (grego), Redner (alemão), Orateur (francês), Orador (português).

No diálogo com Górgias, Sócrates explicita formal e categoricamente de qual discurso ele pretende tratar, a saber, o dialético. Sua intenção consiste em demonstrar a importância da dialética frente à retórica, em especial no caso do político, o qual possui a responsabilidade de tornar melhores os cidadãos. Desse modo, Sócrates pede o consentimento de Górgias para que eles dêem seguimento com processo dialético, o qual já se encaminhava. Continuemos, diz Sócrates, “[...] Como agora temos conversado, de perguntas contínuas – de uma parte, de resposta – de outra [...]”⁴⁰.

Atendendo à solicitação de seu interlocutor, Górgias aceita participar do desafio socrático, isto é, tratar daquilo que seria a sua arte, fazendo-o, porém, com brevidade⁴¹. Isso significa travar um diálogo onde se busque a verdade, e não a mera intenção de vencer pelo poder da oratória. Ambos irão discursar longamente a respeito da retórica, iniciando pelo questionamento de qual seria o objeto de tal arte, como se verá no trecho que se segue: “Já que afirmas seres um mestre na arte de falar e poderes fazer de algum outro orador, a que dentre todas as coisas relaciona-se a arte de falar, assim como a tecelagem refere-se à manufatura das vestimentas, não é verdade?”⁴²

Em diálogo com Górgias, Sócrates elenca exemplos de artes com seus respectivos objetos no intuito de encontrar o objeto da retórica. Nesse contexto, tecelagem e música são artes mencionadas. Górgias aponta “os discursos”⁴³ como sendo objeto da retórica; todavia, Sócrates mostra-se insatisfeito com a resposta daquele, evidenciando que outras artes possuem, igualmente, os discursos como objeto, sendo necessária, portanto, a devida precisão e distinção.

⁴⁰ (Tradução do grego). “[...] ὡσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐπωτῶν, τὸ δ’ ἀποκρινόμενος, [...]”. *Id.*, 449b.

⁴¹ *Id.*, 449c.

⁴² A inclusão da palavra nos colchetes é de minha autoria. (Tradução do alemão). Sokrates: “Wohlan denn, da du behauptest, in der Redekunst ein Meister zu sein und auch einen anderen zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst, so wie doch die Weberei auf Verfertigung der Gewänder, nicht wahr?” *Id.*, *Gorgias* (Darmstadt, 1990), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 449d.

A opção pela citação em alemão, neste caso, ocorre em razão da maior proximidade dela com o original grego quando comparada com as outras traduções.

⁴³ ΣΩ. “[...] τῆς ῥητορικῆς, περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη;”. ΓΟΡ. “Περὶ λόγους.” (grifos nosso). *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 449d.

Sócrates, tomando a direção do discurso, afirma que a retórica torna aqueles que a ela se dedicam hábeis nos discursos: “Mas, certamente, ao menos faz hábeis no falar”⁴⁴; e em seguida conclui seu raciocínio, perguntando: “Por conseqüência acerca de como falar, e pensar?”⁴⁵, em outras palavras, a retórica ensinaria o modo de se falar, bem como a forma de se pensar. Com essas palavras Sócrates começa a apontar para um tema que se faz presente no diálogo *Fedro*, qual seja, a investigação a respeito da natureza da retórica, tencionando com isso defender a necessidade de o orador conhecer⁴⁶ o assunto, o qual pretende desenvolver no decorrer da conversação, como reproduz a fala de Sócrates no trecho a seguir:

Então, a questão que justamente nos propúnhamos a examinar a toda hora, de saber quais são as características de um bom discurso como de um bom escrito e quais são as características daqueles que não o são, eis aqui isso que ele necessita examinar. [...] Muito bem! E que não deve ser uma qualidade disso que se querará dizer, ao menos bem e de uma bela maneira, que há na verdade do tema sobre o qual ele terá a falar?⁴⁷

Sócrates lembra, todavia, que artes como a medicina e a ginástica, entre outras, possuem, tal como ocorre com a retórica, o discurso como objeto, sendo necessário, portanto, um maior esclarecimento quanto a este ponto. Segundo ele, cada arte tem por objeto “os discursos relativos à coisa que forma seu domínio próprio”⁴⁸. Em resposta a Sócrates, Górgias expõe que, no caso das outras artes (τῶν ἄλλων τεχνῶν), a *epistêmê* (ἡ ἐπιστήμη) diz respeito à execução de trabalhos manuais (χειρουργίας); contudo, a ação e o cumprimento da retórica (τῆς ῥητορικῆς) ocorrem através dos discursos (τῶν λόγων)⁴⁹.

⁴⁴ (Tradução do grego). “Ἀλλὰ μὴν λέγειν γε ποιεῖ δυνατούς” *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 449e. Em alemão: “Aber doch macht sie tüchtig zum Reden” *Id.*, *Gorgias* (Darmstadt, 1990), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 449e. “Porém, de qualquer modo, ela faz hábil nos discursos” (Tradução do alemão).

Comparando os textos nas diferentes línguas nota-se que a tradução para o francês é a única que atribui ao próprio Górgias a ação de fazer discípulos hábeis no falar, sendo que nas traduções alemã e portuguesa, bem como no original grego, o sujeito da ação é a própria retórica. Assim, optamos, nesta passagem, por citar o original grego, acompanhado da tradução alemã, e não a francesa, como de costume nesta dissertação.

⁴⁵ (Tradução do grego). “Οὐκοῦν περὶ ὧν περ λέγειν, καὶ φρονεῖν;” *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 449e. Em alemão: “Nicht auch, worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu urteilen?” *Id.*, *Gorgias* (Darmstadt, 1990), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 449e. Tradução do alemão: “Além disso, igualmente, não também quanto à bem julgar sobre o quê discursam?”

⁴⁶ Sócrates defende a necessidade de se conhecer a verdade; em grego, “[...] ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, [...]”. *Id.*, *Phèdre*, trad. de Léon Robin, Paris: Les Belles Lettres, 1954, 262c (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. IV - 3^e partie).

⁴⁷ (Tradução do francês). “Alors, la question que justement nous propositions à l’examen tout à l’heure, de savoir quels sont les caractères d’un bon discours comme d’un bon écrit et quels sont les caractères de ceux qui ne le sont pas, voilà ce qu’il faut examiner. [...] Eh bien! est-ce que ce ne doit pas être une qualité de ce qu’on voudra dire, au moins bien et de la belle façon, qu’il y ait, dans la vérité du sujet sur lequel il aura à parler? ” *Id. Ibid.*, 259e.

⁴⁸ (Tradução do francês). *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 450a.

⁴⁹ *Id. Ibid.*, 450b-c.

Sócrates enriquece os exemplos de Górgias acrescentando a pintura e a escultura como artes manuais, executadas mediante o silêncio. Contudo, ele insiste com a argumentação de que há artes que alcançam sua finalidade excepcionalmente através da palavra, restando à ação um papel menos notável. A aritmética (ἡ ἀριθμητική), a geometria (ἡ γεωμετρική) e o cálculo (ἡ λογιστική) são ilustrados, então, por Sócrates como artes que se realizam exclusivamente por meio da palavra⁵⁰. Ele ainda descreve os objetos com os quais as mesmas se ocupam. A aritmética é apresentada como sendo “[...] uma arte que se exerce por meio da palavra [...] com relação ao conhecimento do par e do ímpar e à quantidade de cada um”⁵¹. O cálculo, por seu turno,

[...] é também uma arte que tudo realiza por meio da palavra [...] é como a aritmética, pois diz também respeito ao par e ao ímpar, diferenciando-se o cálculo em não considerar apenas em si mesmo o valor numérico do par e do ímpar, mas também em suas relações recíprocas⁵².

Por fim, Sócrates faz referência à astronomia, a qual “[...] também consegue tudo por meio da palavra [...] e [...] se relaciona com o curso dos astros, do sol e da lua, e de suas relativas velocidades”⁵³.

As artes acima citadas são propositadamente mencionadas por Sócrates, porque importa ao mesmo o êxito na demonstração de sua tese de que aritmética, cálculo, geometria e astronomia são artes com as quais o político deve se ocupar, uma vez que exclusivamente a dedicação a elas oferece o conhecimento (ἡ ἐπιστήμη) do qual tal político tanto necessita para governar com justiça a cidade grega.

A justiça é o sustentáculo da felicidade na *pólis*, sendo ela realizável no indivíduo ou na cidade, quer “por lhe [ao indivíduo] serem inatas essas virtudes, [...] [quer] por eles [cidadãos] terem sido criados e instruídos por maneira justa sob a direção de governantes piedosos”⁵⁴. Uma vez mais a ἐπιστήμη mostra-se decisiva para a figura do político, porquanto cabe a ele a função de encaminhar a cidade ao conhecimento da justiça.

⁵⁰ *Id. Ibid.*, 450d.

⁵¹ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 451b.

⁵² *Id. Ibid.*, 451b-c.

⁵³ *Id. Ibid.*, 451c.

⁵⁴ *Id.*, *Carta VII*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Universidade Federal do Pará, 1975, 335d-e (Coleção Amazônica, Diálogos de Platão, v. V). A inclusão das palavras nos colchetes é de minha autoria.

A discussão acerca do objeto da retórica é retomada em 502e, quando Sócrates, conversando com Cálicles, pergunta a este se os oradores discursam com o intuito de alcançar o maior bem e de tornar virtuosos, o quanto possível, os homens; ou se, por outro lado, eles só têm interesse de agradar tais homens, não importando em torná-los melhores. Cálicles, em resposta, declara que há dois tipos de oradores: os que proferem seus discursos enfocando seus próprios interesses, e os que cuidam do interesse do povo⁵⁵. Sócrates, então, nomeia os dois tipos de retórica, anteriormente citados por Cálicles, chamando uma de “adulação e oratória da pior espécie” e outra de “algo belo” em razão de tornar a alma do cidadão “boa quanto possível”, empenhando-se a pronunciar tão-somente o que é o melhor para o povo, ainda que por isso venha a cair no desagrado do cidadão⁵⁶. Cálicles, por sua vez, encontra dificuldade em apontar um orador que tenha se mostrado preocupado em tornar melhores os homens para os quais discursa⁵⁷. Tal discussão é retomada por Sócrates em 515a e segue até às páginas finais da obra *Górgias*.

O orador “honesto e competente”, segundo Sócrates, seria aquele que, ao discursar, possui como escopo “[...] fazer nascer a justiça na alma de seus cidadãos e de banir a injustiça [...]”⁵⁸, devendo realizar o agradável tendo como fim o bem⁵⁹. A justiça deve imperar na *pólis*, pois só desse modo se conquista e se instala a felicidade na sociedade⁶⁰. Os felizes só alcançam a felicidade em razão da “posse da justiça”, tal como os miseráveis assim o são pela “presença do vício”⁶¹. Na visão socrática, o bom orador seria aquele que é justo e que possui a “ciência da justiça”⁶².

Sócrates, no decorrer da obra *Górgias*, apresenta argumentos aos seus interlocutores, buscando convencê-los de sua posição acerca do que seria preciso fazer para alcançar a felicidade: se optando por sofrer injustiça, demonstrando, desse modo, zelo pela justiça – como ele defende; ou se praticando a injustiça. Há ainda uma segunda polêmica, a saber, no caso de alguém cometer injustiça, que seria mais vantajoso: ser punido ou ficar livre de tal castigo?⁶³

⁵⁵ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 502e-503a.

⁵⁶ *Id. Ibid.*, 503a.

⁵⁷ *Id. Ibid.*, 503a-b.

⁵⁸ *Id. Ibid.*, 504d-e.

⁵⁹ *Id. Ibid.*, 506c.

⁶⁰ *Id. Ibid.*, 507e.

⁶¹ *Id. Ibid.*, 508b.

⁶² (Tradução do francês). “Science de la justice”. *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 508c.

⁶³ *Id. Ibid.*, 474c-477b.

Refletindo com Sócrates sobre as indagações referidas acima, Polo busca convencer Sócrates que felizes são os que cometem injustiça e que ainda ficam livres da punição. Ele cita Arquelaou, o qual chegara a rei da Macedônia mediante práticas injustas⁶⁴. Sócrates, por seu turno, apresenta sua opinião: no caso da primeira questão, acima mencionada, ele argumenta no sentido de que seria pior e mais feio cometer injustiça que sofrer, porque, quando se tem que escolher entre dois males, naturalmente opta-se pelo mal menor⁶⁵. Quanto à segunda questão, Sócrates diz que há mais vantagem em ver a alma livre da maldade, ao ser punido justamente, o que tornaria melhor a alma daquele que praticou uma injustiça⁶⁶. O argumento de que “sofrer justamente” seria algo belo é aceito por Polo, porque este admite a alegação socrática de que “[...] conforme seja a ação do agente, assim será o sofrimento do paciente [...]”⁶⁷; assim, “[...] quem castiga comete uma ação bela, e a pessoa punida sofre a mesma bela ação”⁶⁸. Isso que acabara de ser assentado é considerado como uma boa ação, na medida em que “[...] se é bela, é também boa, por ser agradável e útil”⁶⁹.

Górgias apresenta a retórica como sendo o que há de melhor e maior entre as coisas humanas⁷⁰; parecer que, por sinal, causa incômodo a Sócrates, o qual classifica tal ponto de vista como impreciso⁷¹, alegando que cada pessoa poderia defender a sua própria arte como sendo a de maior bem para o homem; assim, falaria o médico das vantagens da boa saúde, o pedótriba (na Grécia antiga, professor de ginástica) comentaria a respeito da importância do belo corpo, e o economista diria do quão valioso seria enriquecer honestamente⁷².

Sócrates insiste no questionamento do que seja, na visão de Górgias, “o maior dos bens”, e que este declara ser capaz de produzir⁷³. Górgias faz nova alusão ao poder da fala e da persuasão concernente à retórica diante de “[...] juízes no tribunal, senadores no conselho e cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política”⁷⁴, finalizando que a citada retórica possui a persuasão como “característica essencial”⁷⁵.

⁶⁴ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 470d-471d.

⁶⁵ *Id. Ibid.*, 475d-e.

⁶⁶ *Id. Ibid.*, 477a.

⁶⁷ *Id. Ibid.*, 476d.

⁶⁸ *Id. Ibid.*, 476e.

⁶⁹ *Id. Ibid.*, 477a.

⁷⁰ *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 451d.

⁷¹ *Id. Ibid.*, 451e.

⁷² *Id. Ibid.*, 451e-452c.

⁷³ *Id. Ibid.*, 452d.

⁷⁴ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 452e.

⁷⁵ (Tradução do francês). *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 453a.

Sócrates, uma vez mais, não se dá por satisfeito com a resposta de Górgias e o interpela: qual “[...] a natureza e o objeto dessa persuasão de que a retórica é arte?”⁷⁶; considerando que, primeiro, quanto ao pintor, não parece ser suficiente a informação de que ele pinta figuras, porém há de se questionar quais as espécies de figuras são por ele pintadas, e onde elas são encontradas⁷⁷; segundo, a retórica não é a única arte capaz de persuadir, porquanto quem se dedica ao ensino de algo persuade aquele que se encontra na posição de aprendiz⁷⁸, por exemplo, a arte da aritmética que opera com os números, quando ensinada, persuade no que concerne ao conhecimento da grandeza do par e do ímpar⁷⁹.

Neste ponto da discussão entre Sócrates e Górgias, surgem questões relevantes, a saber: a persuasão, até então apontada por Górgias como sendo intrínseca à retórica, diria respeito ao justo e ao injusto, e ainda ao conhecimento desses aspectos? Acaso se trataria aqui da persuasão presente nos tribunais e nas assembléias?⁸⁰ A retórica se encontraria relacionada à crença ou ao conhecimento?⁸¹ O retórico detém ou não a *epistêmê* do justo e do injusto?⁸² Tais assuntos serão examinados nos parágrafos seguintes.

Em 454b, Górgias afirma que a persuasão possui como objeto o justo e o injusto⁸³. Sob o pretexto de facilitar o progresso da discussão e a fim de que cada um defenda sua posição, no que tange ao assunto em causa, Sócrates então propõe a Górgias um novo interrogatório acerca do tema tratado⁸⁴. Inicialmente, aquele busca obter o aceite deste quanto à distinção entre os termos gregos μάθησις (saber) e πίστις (crer)⁸⁵, apresentando e desenvolvendo suas razões: em primeiro lugar, diz haver dois tipos de πίστις, quais sejam, a falsa e a verdadeira; segundo, nega a existência de duas variedades de ἐπιστήμη, a saber, a falsa e a verdadeira; concluindo que “a ciência e a crença não são, portanto, a mesma coisa”⁸⁶.

A persuasão, a qual pode se dar tanto naquele que aprende quanto no que crê, apresenta-se sob duas espécies, uma proveniente da crença sem o conhecimento, outra

⁷⁶ (Tradução do francês). *Id. Ibid.*, 454a-b.

⁷⁷ *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 453c.

⁷⁸ *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 453d.

⁷⁹ *Id. Ibid.*, 453e-454a.

⁸⁰ *Id. Ibid.*, 454b.

⁸¹ *Id. Ibid.*, 454e-455a.

⁸² *Id. Ibid.*, 459c-e.

⁸³ *Id. Ibid.*, 454b.

⁸⁴ *Id. Ibid.*, 454c.

⁸⁵ *Id. Ibid.*, 454c-d.

⁸⁶ (Tradução do francês). “Science et croyance ne sont donc pas la même chose”. *Id. Ibid.*, 454d.

originária da própria *epistêmê*⁸⁷. Subseqüentemente, Sócrates e Górgias põem-se em acordo quanto ao produto de persuasão da retórica, ficando definido como sendo a crença⁸⁸. A discussão atinge, então, um ponto de entrelace premeditado por Sócrates, onde este conduz o seu interlocutor a uma inferência inevitável, a saber, não há relação entre retórica e aquilo que respeita ao conhecimento do justo e do injusto⁸⁹.

O ponto de vista acima exposto vai culminar na afirmação socrática de que “[...] a retórica não tem necessidade de conhecer a realidade das coisas [...]”⁹⁰. O peso de tal visão se faz marcar, na medida em que, no entendimento socrático, o político precisa ter acesso à *epistêmê*, de modo a conhecer as “coisas mesmas”, não bastando ao governante parecer justo, ele precisa sê-lo, do contrário, não formará cidadãos melhores e há de ser tido na conta de um homem inapto ao cargo de governante.

A idéia de que o orador é capaz de “sugerir uma opinião”⁹¹, ou mesmo “despertar uma crença”⁹², embora não ensine, ainda é defendida por Sócrates, prevalecendo para Górgias o juízo de que ele seja capaz de ensinar sua arte oratória a quantos o buscarem como mestre, conforme palavras de Sócrates confirmadas pelo próprio Górgias⁹³. Sócrates detém-se nessa questão, porque, segundo ele, haveria a necessidade de se investigar sobre qual assunto um estudioso da retórica poderia ser consultado no intuito de se obter aconselhamentos⁹⁴. Segundo sua maneira de entender, a retórica não promoveria a instrução sobre o justo e o injusto, e sim a persuasão de crença⁹⁵.

Em resposta a Sócrates, Górgias refere-se ao orador como sendo capaz de falar, perante a multidão, sobre os mais diversos assuntos, com tamanha força de persuasão, que faria prevalecer sua visão, mesmo ao discursar com outro profissional na arte deste. Para ilustrar, Górgias menciona uma situação por ele vivida, na qual uma pessoa adoentada, ainda que se encontrando sob cuidados médicos, recusara-se a aceitar a orientação do profissional

⁸⁷ *Id. Ibid.*, 454e.

⁸⁸ *Id. Ibid.*, 454e.

⁸⁹ *Id. Ibid.*, 455a.

⁹⁰ (Tradução do francês). *Id. Ibid.*, 459b.

⁹¹ (Tradução do francês). *Id. Ibid.*, 455a.

⁹² (Tradução do francês). *Id.*, *Górgias* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 455a.

⁹³ *Id. Ibid.*, 455c-e.

⁹⁴ *Id. Ibid.*, 455d.

⁹⁵ “Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἕοικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστὶν πιστευτικῆς, ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς, περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.” (grifo nosso). *Id.*, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 455a.

da saúde, sendo, todavia, persuadida pelo citado retórico a seguir com diligência a recomendação médica anteriormente sugerida⁹⁶.

Górgias cita, outrossim, algumas artes mais, como a do boxeador, com o propósito de reforçar a tese de que a arte da oratória pode ser transmitida àqueles que se põem a ouvi-lo, destacando, desta vez, que dela se deve fazer uso com justiça, e acrescentando que os ensinamentos dados pelo mestre devem ser corretamente seguidos pelos seus discípulos, sendo estes responsabilizados, no caso do uso indevido de tal arte⁹⁷.

Sócrates, então, lembra Górgias que o poder de convencimento da retórica é restrito à multidão, isto é, ela ocorre entre aqueles que são tidos na conta de ignorantes, pois em meio aos que dominam um determinado conhecimento, médicos, por exemplo, o orador não é considerado erudito, de forma que sua voz não teria, nesse caso, mais peso do que a de um médico⁹⁸. Desse modo, Sócrates questiona Górgias se o que se descreve a respeito da arte da saúde se aplicaria a outras artes, ou seja, se um aluno de retórica se passaria por conhecedor das coisas em si mesmas, parecendo saber o que seja o “[...] bem ou mal, belo ou feio, justo ou injusto [...]”⁹⁹ diante dos ignorantes, ou se o referido aluno deveria ter aprendido o que seriam tais coisas, antes de tomar lições de retórica com o Górgias, afinal o “conhecimento das coisas mesmas” não se encontra incluso no ensino da arte da oratória¹⁰⁰. Górgias, em resposta, afirma que seus discípulos receberão instrução acerca desses conteúdos caso lhes seja do desconhecimento¹⁰¹. Sócrates acusa Górgias de cair em contradição¹⁰², pois, se o objeto da retórica consiste na justiça, o orador conhece o que é justo, e assim deveria agir com justiça, de modo a não poder usar injustamente de sua arte¹⁰³, e isso Górgias faz, quando diz ensinar sobre o justo, o belo e o bem, mesmo não conhecendo¹⁰⁴.

⁹⁶ *Id. Ibid.*, 456a-c.

⁹⁷ *Id. Ibid.*, 456d-457c. No original grego nota-se o emprego dos termos δίδαξις (aquele que ensina), ὀρθῶς (correto) e δικαίως (conforme a justiça), aplicados à retórica, isto é, esta deve ser ensinada do modo correto, observando a justiça.

⁹⁸ *Id. Ibid.*, 459a-b.

⁹⁹ *Id. Ibid.*, 459d.

¹⁰⁰ *Id. Ibid.*, 459d-e.

¹⁰¹ *Id. Ibid.*, 460a.

¹⁰² *Id. Ibid.*, 461a.

¹⁰³ *Id. Ibid.*, 460b-c.

¹⁰⁴ *Id. Ibid.*, 461b.

2 *Nóêsis e diánoia* (νόησις e διάνοια): o conhecimento (ή ἐπιστήμη) em *A República*

A cidade ideal de Platão deve ser governada pela figura de um filósofo, que é necessariamente um guardião selecionado. Somente desse modo se encontrará felicidade particular ou pública em tal cidade. Nas palavras do autor de *A República*,

enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia [...], não haverá trégua dos males [...] para as cidades, [...] nem sequer [...] para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos¹⁰⁵.

Platão, a respeito dos φιλοσόφους¹⁰⁶ (philosóphous), diz que são eles os que “[...] contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas [...]”¹⁰⁷ e que eles “[...] têm entusiasmo e gosto pelas coisas que são objeto de conhecimento [...]”¹⁰⁸, e são eles os que “[...] se dedicam ao Ser em si”¹⁰⁹.

Nas palavras de Platão: “[...] os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e [...] aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos [...]”¹¹⁰. Platão atribui ao filósofo o encargo de governar a cidade, haja vista que são eles os capacitados a conservar as leis e costumes da cidade¹¹¹. O guardião responsável pela administração da cidade precisa, necessariamente, possuir “[...] o conhecimento de toda essência [...]”¹¹², isto é, “[...] o conhecimento de todo o ser [...]”¹¹³. Platão usa o termo cego àquele que não é capaz de contemplar a “[...] verdade absoluta [...]”¹¹⁴, ou ainda, “[...] a verdade ideal [...]”¹¹⁵, considerando-o inapto a estabelecer leis sobre

¹⁰⁵ *Id.*, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 473d-e.

¹⁰⁶ *Id. Ibid.*, 480a.

¹⁰⁷ *Id. Ibid.*, 479e.

¹⁰⁸ *Id. Ibid.*, 479e.

¹⁰⁹ *Id. Ibid.*, 480a.

¹¹⁰ *Id. Ibid.*, 484b.

¹¹¹ *Id. Ibid.*, 484b.

¹¹² “[...] la connaissance de toute essence [...]” PLATON, *La République*, trad. Émile Chambry, Paris: Les Belles Lettres, 1949, 484c (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. VII - 1^{re} partie).

¹¹³ *Id.*, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 484c.

¹¹⁴ *Id. Ibid.*, 484c-d.

¹¹⁵ “[...] la vérité idéale [...]” (*Id.*, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 484c-d).

o belo, o justo e o bom neste mundo¹¹⁶. Este ponto bem demarca a ligação entre a epistemologia, a política e a ética platônica. Aquele que recebe e se torna o portador do verdadeiro saber age, tanto em sua vida particular quanto em sua vida pública, conforme o mesmo saber, impreterivelmente. Tal pessoa passa a ser vista como um modelo, o que faz dela a mais apta a governar e a elaborar as leis que se devam cumprir na cidade. De acordo com Paviani, a beleza, a grandeza e a justiça são consideradas Idéias ou Formas. Já estas últimas, por sua vez, “são entidades que existem realmente, de modo absoluto e imutável”, diz-nos Paviani¹¹⁷.

O acesso ao “conhecimento verdadeiro” acerca dos seres é distribuído entre os filósofos, em razão de estes se apresentarem naturalmente “[...] sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção”¹¹⁸. De acordo com o pensamento platônico, as essências eternas não são passíveis de modificações, conservando suas características originais. Em meio a essa idéia de incorruptibilidade, Platão retoma a exposição a respeito das qualidades dos filósofos. No tocante a esses últimos, eis o que se menciona: “[...] eles amam a essência na sua totalidade, e não renunciam voluntariamente a nenhuma de suas partes, pequena ou grande, preciosa ou de débil valor [...]”¹¹⁹; e que eles almejam: “[...] alcançar sempre a totalidade e a universalidade do divino e humano [...]”¹²⁰ e são dotados de um “[...] espírito superior e contemplam a totalidade do tempo e do ser [...]”¹²¹, além de não atribuírem grande importância à vida humana e nem temerem a morte. Um filósofo autêntico não se prende a nada que seja de natureza efêmera, e sim ao que é de natureza eterna. Mas não somente isso se espera de um filósofo. Ele deve ser dotado, por natureza, de certas qualidades que, a rigor, são “[...] necessárias e se ligam umas às outras numa alma que pretende atingir o Ser de forma

¹¹⁶ *Id.*, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 484c-d.

¹¹⁷ PAVIANI, Jaime, *Platão & A República*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 38.

¹¹⁸ *Id.*, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 485b. Sobre os termos “geração” e “corrupção”: “A geração dá aos objetos copiados pela Idéia uma forma determinada (homem, cavalo, pedra), que a corrupção destrói por si ao substituir uma outra” (*Id.*, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 485b). (Tradução do francês).

¹¹⁹ *Id.*, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 485b. (Tradução do francês). A relação entre a parte e o todo, mencionada nessa passagem de *A República*, é comentada por Goldschmidt: “[...] as Formas estão ‘presentes no’ Ser universal, elas estão ‘envolvidas’ nele, são suas ‘partes’. Da mesma maneira, na ordem do conhecimento que é paralela à ordem da realidade, conhecer o Bem é conhecer ‘a essência inteira’ com todas as suas ‘partes’ [...]” (GOLDSCHMIDT, Vitor, *A religião de Platão*, trad. de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 45).

¹²⁰ *Id.*, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 486a.

¹²¹ *Id.* *Ibid.*, 486a.

suficiente e cabal”¹²². Platão enumera tais qualidades: amante da “totalidade do ser”¹²³, desejoso da “sabedoria”¹²⁴ e aspirante da “verdade integral”¹²⁵; além destas, a alma filosófica desde a infância se mostra justa e doce, aprende sem dificuldade, possui boa memória, é comedida e agradável. Tal disposição inata contribui para o pleno e perfeito conhecimento do Ser¹²⁶. Aperfeiçoado pela educação e pela idade, o filósofo autêntico, e unicamente ele, encontra-se preparado para governar a *pólis* grega. Eis a construção do argumento platônico para justificar a entrega da direção da cidade nas mãos dos filósofos.

Platão recorda que não há verdadeira filosofia sem uma incessante busca da verdade¹²⁷. E se refere ao filósofo como aquele que verdadeiramente aprecia o saber e volta a sua atenção para a essência das coisas, e não para os “aspectos particulares que existem na aparência”¹²⁸, e que não se descansa enquanto não se alcança a natureza de cada Ser em si, e isso “[...] pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois a sua origem é a mesma [...]”¹²⁹.

Platão alerta para a necessidade de o Estado voltar sua atenção para esse conhecimento, a saber, a filosofia. E atribui o fracasso do governo de sua época ao desacertado estudo que está sendo propagado na cidade entre os jovens. Estes últimos nem sequer se dão conta da importância da dialética, sem a qual é impossível chegar ao conhecimento das essências eternas¹³⁰. Platão defende uma espécie de educação filosófica aplicada ao homem desde a sua juventude e desenvolvida durante toda a sua vida adulta. Somente após um longo preparo, um guardião poderá chegar ao governo da cidade. Após essa fase estará livre da obrigação política para com a cidade e poderá se dedicar com exclusividade à preparação da passagem desta existência rumo à outra.

O “filósofo de Platão”, por assim dizer, não é atingido pelo desejo de administrar a cidade. Por natureza, este homem deve ser governado pela parte mais nobre de sua alma, e esta última encontra deleite na pura dedicação à filosofia. Contudo, o dever para com o Estado

¹²² *Id. Ibid.*, 486e.

¹²³ *Id. Ibid.*, 486a.

¹²⁴ *Id. Ibid.*, 485c.

¹²⁵ *Id. Ibid.*, 485d.

¹²⁶ *Id. Ibid.*, 486b-d.

¹²⁷ *Id. Ibid.*, 490a.

¹²⁸ *Id. Ibid.*, 490b.

¹²⁹ *Id. Ibid.*, 490b. A respeito do filósofo, Platão ainda diz: “[...] depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade [...]”. *Id. Ibid.*, 490b.

¹³⁰ *Id. Ibid.*, 497e-498a.

o arrasta ao governo da cidade, pois que o filósofo é aquele que recebeu a educação mais apropriada para o exercício de tal função.

Platão apresenta-nos um filósofo com características ordenadas e divinas – até onde a natureza humana lhe permite – por ocasião da “[...] convivência com o que é divino e ordenado [...]”¹³¹. Conforme Platão, a convivência com algo que nos cause admiração produz em nós uma tendência natural à imitação. O filósofo, enquanto homem, que se lança nos braços da perfeição e do conhecimento verdadeiro, vem a ser, para quantos o cercam, um modelo a ser imitado.

Platão parece querer transmitir a idéia de que cabe ao filósofo a percepção, na multidão, das diferentes naturezas e o direcionamento de cada uma delas para sua devida função. A importância de tal orientação e da educação que cada indivíduo deve receber está no fato de que disso depende a realização da justiça de uma forma concreta na cidade, onde cada qual deve se ocupar tão-somente com aquilo que a sua natureza o torna apto a fazer¹³².

Platão possui o interesse em ocupar-se com conhecimento reservado aos guardiões, pois ao mais bem-preparado destes caberá a direção da cidade, conforme afirmação que se segue: “[...] se queremos guardiões muito perfeitos, devemos nomear filósofos”¹³³. E Platão se põe a apresentar o que poderia ser uma aparente dificuldade: é incomum encontrar em uma mesma pessoa boa memória e facilidade para aprender, por um lado; e inexorabilidade diante da dor e prazer, por outro lado¹³⁴. Entretanto, tal condição humana parece ser irrenunciável, caso se queira ter um indivíduo à altura de receber a mais perfeita das educações e de assumir o mais elevado posto no Estado¹³⁵. Aquele que se propõe ser o governante da cidade precisa ser disciplinado, tanto nas questões referentes ao corpo quanto nas que tratam do espírito¹³⁶. Não é suficiente apresentar vigor físico e ter disposição para o trabalho, é necessário ainda: destacar-se como guardião, demonstrando a virtude da coragem; exercitar a virtude da temperança, quando a ocasião o pedir, seja para resistir ao medo, seja para reagir contra uma vida entregue aos excessivos prazeres do corpo; empenhar-se na defesa dos interesses da cidade, exercendo a virtude da sabedoria, que por sinal é tão preciosa e cara àqueles que

¹³¹ *Id. Ibid.*, 500c-d.

¹³² *Id. Ibid.*, 433a-b.

¹³³ *Id. Ibid.*, 503b.

¹³⁴ *Id. Ibid.*, 503a, 503c.

¹³⁵ *Id. Ibid.*, 503d.

¹³⁶ Não se entenda essa palavra no sentido cristão, e sim na conotação platônica que ela representa.

almejam a aquisição do conhecimento das Idéias; e, por fim, aplicar-se nos estudos a fim de alcançar o saber mais elevado e por meio deste conduzir a cidade; desse modo, o filósofo-rei estará agindo com justiça ao realizar o que lhe é próprio. Ainda que a educação corporal pareça ser uma preparação para a educação intelectual, aquela não possui importância menor que esta.

A contemplação das virtudes referidas acima exige que o guardião venha a tomar um “[...] circuito mais longo [...]”¹³⁷, e a respeito do qual se diz que é necessário seguir para que os guardiões possam atingir o conhecimento das virtudes, por meio da compreensão da relação existente entre elas e a idéia de Bem¹³⁸. Ainda que Platão reconheça a importância da justiça, da temperança, da coragem e da sabedoria, ele não as tem como o τέλος¹³⁹ (*télos*=fim) da ciência. A idéia de Bem é que ocupa tal posição. Ela é “[...] objeto da mais alta ciência, e que é dela que a justiça e as outras virtudes tiram sua utilidade e suas vantagens”¹⁴⁰. Platão destaca que de nada adianta o conhecimento dessas virtudes, quando não se tem acesso à essência do Belo e do Bem¹⁴¹. Portanto, confirma-se o fato de que não se deve olhar o conhecimento de tais virtudes como o escopo derradeiro para o qual se move uma realidade. O filósofo precisa olhar ainda mais adiante e perceber a verdadeira realidade que ainda está por vir, à medida que ele avança no caminho do saber. Platão então se vê em dificuldades, por ter que explicar aos seus interlocutores a natureza do Bem. Ele inicia falando acerca de dois grupos de pessoas que acreditam saber o que seja o Bem: o primeiro pensa o ἀγαθόν¹⁴² (*agathón*=bem) como sendo identificável pela ἡδονή¹⁴³ (*hêdonê*=prazer); o segundo, por sua vez, considerado mais aprimorado, associa o ἀγαθόν à φρόνησις¹⁴⁴ (*phrónesis*=saber). Note-se que o primeiro grupo não possui o conhecimento acerca da natureza do Bem – qual seja, incorruptível –, uma vez que o liga ao prazer, o qual possui uma outra natureza – a saber, corruptível. O outro grupo, por seu turno, demonstra conhecimento quanto à natureza do Bem,

¹³⁷ *Id.*, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 504b. (Tradução do francês).

¹³⁸ *Id. Ibid.*, 504b.

¹³⁹ *Id. Ibid.*, 504d. τέλος. BAILLY, *op. cit.*, p.1912. Fin.

¹⁴⁰ *Id.*, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 505a. (Tradução do francês).

¹⁴¹ *Id.*, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 505a-b.

¹⁴² ἀγαθός. BAILLY, *op. cit.*, p.4-5. Bien.

¹⁴³ ἡδονή. *Id. Ibid.*, p.892. Plaisir.

¹⁴⁴ φρόνησις. *Id. Ibid.*, p.2099. Intelligence raisonnable, sagesse. Ainda que, semelhantemente ao dicionário grego-francês, encontra-se in PLATON, *La République*, (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 505b, o emprego do termo “intelligence”, significando inteligência, optamos por utilizar o vocábulo “saber”, PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 505b, onde o termo utilizado pela tradutora é “saber”, o qual nos parece mais próximo do termo ἐπιστήμη (*epistêmê*=ciência), que aparece nas duas obras acima citadas, em 506b. Na ocasião, Platão é convidado por um de seus interlocutores a esclarecer se o Bem é “ciência”, “prazer” ou “qualquer outra coisa” (PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 506b).

quando o vincula ao saber, ambos de natureza incorruptível. Portanto, o primeiro grupo forma conjecturas, opiniões, as quais se encontram em nível de senso comum; em contrapartida, o segundo grupo forma conhecimento, o qual se encontra em nível de intelecto. Platão chega a falar da incerteza de se conhecer com precisão o que seja a idéia do Bem¹⁴⁵. E alerta que a ausência de tal saber compromete o verdadeiro conhecimento no que se refere ao justo e ao belo¹⁴⁶. Igualmente, fica prejudicado o conhecimento das virtudes. O guardião é a pessoa mais apta, segundo a sua natureza, a ir ao encontro do conhecimento do Bem, e cabe a ele fazê-lo para o bem-estar da cidade.

Platão, então, apresenta o que seria o princípio de sua teoria das Idéias, ao falar da existência de duas realidades: a visível e a inteligível. A primeira é representada pelas coisas múltiplas, sendo que cada grupo de coisas múltiplas semelhantes se relaciona a uma única ἰδέα¹⁴⁷ (idéa=idéia) a ela correspondendo, idéia que recebe o nome de οὐσία¹⁴⁸ (ousía=essência); quanto à segunda, é simbolizada por coisas únicas, seja a essência do belo, seja a do bom, ou ainda outras¹⁴⁹. É recorrente em Platão o confronto entre δόξα¹⁵⁰ (dóxa=opinião) e ἐπιστήμη¹⁵¹ (epistêmê=ciência), situação que o autor vem apresentando desde o final do Livro V (*A República*, 476c). Seu interesse é apontar diferenças existentes entre ambas. Segundo Robin, Platão pensa a δόξα como uma aparência que pode ser equivocadamente tomada como realidade por alguns, pois a opinião não constitui conhecimento, mas um “julgamento conjectural”¹⁵², portanto, sujeita à corruptibilidade; enquanto que a ἐπιστήμη se apóia em base estável, no que se tem como inteligível, proporcionando, desse modo, o conhecimento das essências eternas, da verdadeira realidade, do Bem, enfim. Robin ainda lembra que a opinião está para o devir como a inteligência está para o ser¹⁵³. Sócrates, então, vai tentar atrair o olhar de seus interlocutores para esse conhecimento considerado tão precioso, justamente por constituir garantia de felicidade à cidade, e isso ele o faz, quando se põe a apresentar, a seus interlocutores, inicialmente, a analogia entre o Sol e o Bem; mais adiante, a exposição acerca da Linha; e finalmente, a alegoria da caverna.

¹⁴⁵ *Id.*, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 505a e 505e.

¹⁴⁶ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 506a.

¹⁴⁷ ἰδέα. BAILLY, *op. cit.*, p.956. Idée.

¹⁴⁸ οὐσία. *Id. Ibid.*, p.1425. Essence.

¹⁴⁹ PLATON, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 507b-c.

¹⁵⁰ Δόξα. BAILLY, *op. cit.*, pp.531-532. Opinion.

¹⁵¹ ἐπιστήμη. *Id. Ibid.*, p.775. Science.

¹⁵² ROBIN, Léon, *Les rapports de la connaissance d'après Platon* (Paris, 1957), p. 4.

¹⁵³ *Id. Ibid.*, pp.15-16.

Em Platão, um objeto sensível traz à mente a idéia de corruptibilidade, por isso não oferece conhecimento, constituindo uma aparência de realidade, em razão de não ser iluminado pelo Bem. Por outro lado, pode-se dizer que, em se tratando de um objeto inteligível, constitui-se verdadeiramente conhecimento, portanto, de natureza incorruptível e epistêmica. Goldschmidt confronta o ser das coisas inteligíveis com o devir das coisas sensíveis ao apresentar a forma como sendo eterna. Diz-nos ele que “ela é essencialmente aquilo que é”¹⁵⁴; já as coisas sensíveis, as quais nascem e perecem, são representantes de “um feixe sempre desfeito de qualidades passageiras”¹⁵⁵.

Consoante o autor de *A República* que “[...] o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a idéia do bem”¹⁵⁶. Platão entende que o saber e a verdade são causados pela idéia do Bem e que ambas são semelhantes ao Bem, assim como a luz e a vista são semelhantes ao Sol. Entretanto elas são diferentes do Bem quanto ao ser, pois lhes é mais alta, mais superior, a natureza do Bem¹⁵⁷. Ao estabelecer tal comparação entre o Sol e o Bem, Platão menciona a existência de dois mundos¹⁵⁸: o sensível e o inteligível, respectivamente correspondentes ao Sol e ao Bem. Este último, Platão revela como sendo de uma beleza extraordinária e gerador da ἐπιστήμη¹⁵⁹ (epistêmê=ciência) e da ἀλήθεια¹⁶⁰ (alêtheia=verdade)¹⁶¹. Sócrates, em 509b (*A República*), torna visível aos seus interlocutores uma comparação entre o Sol e o Bem. Segundo ele, o Bem concede aos objetos do conhecimento a capacidade de que os mesmos venham a ser conhecidos, tanto quanto o Sol oferece, aos objetos visíveis, a possibilidade de virem a ser vistos. Mas não somente isso, pois o Sol é quem propicia a gênese, o crescimento e a alimentação às coisas sensíveis, ainda que ele mesmo não seja a γένεσις¹⁶² (gênesis=gênese); assim também os objetos do conhecimento devem ao Bem o ser e a essência, muito embora aquele não seja uma essência, todavia a sobrepuja quanto à majestade e ao poder¹⁶³. Tal discussão nos leva a refletir sobre a possibilidade de o Bem ocupar o ápice do sistema ao qual tende a alma do filósofo. Na visão

¹⁵⁴ GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 43.

¹⁵⁵ *Id. Ibid.*, p.43.

¹⁵⁶ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 508e.

¹⁵⁷ *Id. Ibid.*, 509a.

¹⁵⁸ Acerca de tais mundos, bem como da analogia entre o Sol e o Bem, encontra-se o esquema de Adam, apresentado nas seguintes obras: PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 508e, nota de rodapé 38; PLATON, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 508e, nota de rodapé I.

¹⁵⁹ ἐπιστήμη. BAILLY, *op. cit.*, p.775. Science.

¹⁶⁰ ἀλήθεια. *Id. Ibid.*, p.76. Vérité.

¹⁶¹ PLATON, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 509a.

¹⁶² Γένεσις. BAILLY, *op. cit.*, p.395. Génération.

¹⁶³ PLATON, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 509b.

de Sardi, a leitura de *A República* conduz ao entendimento de que o Bem deva ser compreendido “[...] como uma realidade transcendente em relação ao mundo sensível e às Idéias [...]”¹⁶⁴. Goldschmidt, a respeito dessa passagem, comenta que a Forma do Bem constitui o topo do sistema¹⁶⁵. E que “toda essência, idêntica a si mesma e diferente das outras essências, participa, ao mesmo tempo, do Mesmo e do Outro”. Entretanto, a Forma do Bem “[...] não participa senão do Mesmo; ela é ‘a Forma do Ser’ donde procedem todos os seres cuja essência é determinada; é a única que deveria ser apreendida absolutamente ‘em si’, e não como as outras Formas [...]”¹⁶⁶ que estabelecem relação entre si. Ainda a respeito de tal discussão, Luc Brisson comenta: “O Bem, na *República*, não se encontra, em sentido estrito, para além do ser e, portanto, para além do inteligível, apesar de ele constituir o cimo”¹⁶⁷. Uma das razões, que ele apresenta, para justificar sua posição, é que o próprio Platão descreve o Bem como sendo “o que há de mais brilhante no ser”¹⁶⁸, “o que apresenta a maior felicidade no ser”¹⁶⁹ e “o que há de melhor entre os seres”¹⁷⁰, portanto a identificação do Bem no ser subtrai qualquer possibilidade de situá-lo, em sentido estrito, para além do ser. Luc Brisson defende que o conhecimento do Bem se dá pelo intelecto, através da dialética e sem o uso dos sentidos, como retrata a alegoria da caverna.

Após tratar da analogia entre o Sol e o Bem, Platão descreve, então, a Linha Dividida, mencionando as fases do conhecimento e as operações da alma correspondentes a essas fases. Platão faz referência à existência de duas espécies de mundo: o inteligível e o visível. E se põe a falar de uma linha cortada em duas partes desiguais, correspondendo à espécie visível e à espécie inteligível. E se dá uma nova secção igualmente seccionada em duas porções desiguais. No mundo visível, a primeira secção encontra-se representada pelas imagens. Platão diz que esse termo é atribuído, em primeiro lugar, às sombras, depois aos reflexos nas águas, e “[...] àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a

¹⁶⁴ SARDI, Sérgio Augusto, *Diálogo e Dialética em Platão*, Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p.27. Sardi lembra a existência de outras duas possibilidades, segundo diferentes estudiosos, a ocupar o ápice do sistema em Platão: “[...] atribuir às Idéias a realidade última [...]” ou “[...] a manutenção da contradição no princípio, o que nos conduz aos pares Uno e Díade [...]”. *Id. Ibid.* Sardi diz que a primeira posição leva a uma visão puramente negativa da realidade visível, e que a segunda posição não se sustenta porque ele defende a existência de um nível em que não mais exista contradição. *Id. Ibid.*

¹⁶⁵ GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 43-44.

¹⁶⁶ *Id. Ibid.* p.44.

¹⁶⁷ BRISSON, Luc, *Leituras de Platão*, trad. de Sonia Maria Maciel, Porto Alegre: Edipucrs, 2003, pp. 108-109.

¹⁶⁸ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 518c.

¹⁶⁹ *Id. Ibid.*, 526e.

¹⁷⁰ *Id. Ibid.*, 532c.

tudo o mais que for do mesmo gênero [...]”¹⁷¹”. A segunda secção do mundo visível, da qual a primeira é imagem, é constituída pela diversidade dos seres vivos e ainda por todos os objetos fabricados pelo homem. E Platão interrompe a descrição da linha para obter de seu interlocutor a adesão à colocação de que “[...] o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo”¹⁷². E Platão retoma a descrição da linha, abordando agora a secção inteligível. Ele a divide em duas secções. A primeira secção que ele descreve corresponde ao que ele mesmo denominará de *διάνοια*¹⁷³ (*diánoia*=entendimento). Quanto à segunda seção, ele a designará *νόησις*¹⁷⁴ (*nóêsis*=inteligência). No caso da *διάνοια*, a alma se utiliza das imagens dos objetos e realiza suas investigações a partir de hipóteses percorrendo um caminho que não leva ao princípio, mas para uma conclusão, somente. Já na situação da *νόησις*, a alma não faz uso das imagens dos objetos e se encaminha da hipótese ao princípio absoluto por meio das idéias tão-só¹⁷⁵.

A Linha platônica encontra-se dividida em quatro segmentos. Cada um dos quais possui sua devida correspondência com partes de nossa alma¹⁷⁶. Ao elencar as quatro condições de nossa mente e seus conteúdos, Platão estabelece uma relação diretamente proporcional entre a clareza e a verdade. Desse modo temos as seguintes operações da alma, em ordem crescente de clareza e verdade:

1- *εἰκασία*¹⁷⁷ (*Eikasía*=representação, conjectura): estado da mente que se ocupa com a contemplação das sombras das coisas as quais se encontram no mundo sensível. Exemplo: a imagem do carneiro.

2- *πίστις*¹⁷⁸ (*Pístis*=Fé, Confiança): estado da mente que se ocupa com a contemplação das coisas que se encontram no mundo sensível. Exemplo: o animal carneiro.

¹⁷¹ *Id. Ibid.*, 510a.

¹⁷² *Id. Ibid.* 510a.

¹⁷³ *Διάνοια*. BAILLY, *op. cit.*, p.482. Pensée.

¹⁷⁴ *Νόησις*. *Id. Ibid.*, p.1330. Intelligence.

¹⁷⁵ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 510b.

¹⁷⁶ *Id.*, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 511e.

¹⁷⁷ *εἰκασία*. BAILLY, *op. cit.*, p.586. Représentation, conjecture.

¹⁷⁸ *Πίστις*. *Id. Ibid.*, p.1560. Foi, confiance.

3-διάνοια¹⁷⁹(*Diánoia*=Entendimento): estado da mente responsável pela contemplação das imagens das Idéias pertencentes ao mundo inteligível. Exemplo: a figura geométrica quadrado.

4- νόησις¹⁸⁰(*Nóêsis*=Inteligência): estado da mente responsável pela contemplação das Idéias em si pertencentes ao mundo inteligível. Exemplo: O quadrado em si.

De acordo com Crombie¹⁸¹, há uma evidente diferença de significado entre os termos gregos εἰκασία e πίστις; entretanto, não se pode dizer o mesmo a respeito dos vocábulos gregos διάνοια e νόησις. Ainda assim, vemos em 510c-511e (*A República*) o esforço de Platão para tornar um pouco mais claros tais conceitos. Desse modo, a fim de falar sobre o que se passa em nível de διάνοια, ele diz que as regras matemáticas, naquilo que concerne ao par/ímpar da aritmética ou às figuras da geometria, são utilizadas por aqueles que se ocupam de tais ciências, como hipóteses sem, todavia, perceberem que não se trata de princípios, portanto, mereceriam ser explicados e não tomados como evidentes. Seria como se alguém hoje fizesse uso, por exemplo, das propriedades do triângulo retângulo, sem se perguntar pela essência de tal triângulo. Ou ainda, efetuar cálculos com o número dois, partindo do pressuposto de que esse número é par, sem se questionar o que seja o par em si. Logo, utilizam, não os objetos inteligíveis, mas as imagens desses objetos, e tampouco intentam se dirigir ao princípio. Em contrapartida, em nível de νόησις, as hipóteses são utilizadas apenas enquanto tais, por conseguinte apenas como meio para se atingir o princípio absoluto. Movida pela arte da dialética, a alma desenvolve um encadeamento de raciocínios, abnegando qualquer espécie de dado sensível, até que de idéia em idéia alcance a Idéia.

Como se vê, Platão procura abordar os conceitos de νόησις e διάνοια, a partir de uma relação de comparação entre as mesmas. Eis uma passagem de *A República*, que retrata tal relação: “Parece-me que chamas entendimento [διάνοια] e não inteligência [νόησις] o modo de pensar dos geômetras e de outros cientistas, como se o entendimento [διάνοια] fosse algo de intermédio entre a opinião [δόξα] e a inteligência [νόησις]”¹⁸². Interessante notar a relação

¹⁷⁹ Διάνοια. BAILLY, *op. cit.*, p.482. Pensée.

¹⁸⁰ Νόησις. *Id. Ibid.*, p.1330. Intelligence.

¹⁸¹ CROMBIE, *op. cit.*, p. 78.

¹⁸² PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 511d. As inclusões das palavras nos colchetes são de minha autoria.

de equivalência de significados criada entre os termos gregos δίανοια e γεωμετρία¹⁸³ (geometria). Esta última, aqui representada enquanto ramificação das ἐπιστήμαι (epistêmai=ciências), as quais compõem a formação filosófica, a saber: aritmética, geometria, estereometria, astronomia e a harmonia.

Uma outra passagem de *A República* onde se pode ver o uso do termo “ciências”, referindo-se à aritmética, geometria, estereometria, astronomia e harmonia, é a que se segue: “[...] é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialéctica do que pelas chamadas ciências, cujos princípios são hipóteses [...]”¹⁸⁴. Em se confrontando, no corpo do texto bilíngüe, as seções francesa e grega da citação acima, ver-se-á que a primeira traz o termo “sciences” (ciências); já a segunda apresenta a palavra “δίανοια” (*diánoia*). Pode-se dizer, por conseguinte, que ambas são apresentadas querendo indicar um mesmo sentido. Na mesma citação acima, seria, possivelmente, o caso de se dizer que a expressão “a ciência da dialéctica” se encontra empregada no mesmo sentido de “conhecimento pela νόησις”.

Falando ainda acerca da utilização de certos termos epistemológicos com sentidos equivalentes, em *A República*, encontra-se em 511d-e o uso da palavra “δίανοια” e a sua tradução francesa correspondente constitui o dito “conhecimento discursivo”. Em tal passagem, o termo grego νόησις foi traduzido por inteligência. Essa variada gama de termos gera o surgimento de uma problemática em torno da tradução da palavra νόησις, como Guthrie traz a público:

Na interpretação da Linha e da Caverna não são usados os nomes que Platão dá às quatro fases do conhecimento representadas, em parte porque não têm equivalentes realmente satisfatórios em inglês e as traduções contraditórias de tradutores e comentaristas são confusas e, em parte, porque o mesmo Platão não os usa com coerência¹⁸⁵.

Em seguida, Guthrie menciona a permuta entre os termos νόησις e ἐπιστήμη em 533e-534a, a fim de ilustrar sua crítica.

¹⁸³ Γεωμετρία. BAILLY, *op. cit.*, p.400. Géométrie.

¹⁸⁴ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 511c.

¹⁸⁵ GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega*, reimp. da 1.ed., trad. de Álvaro Vallejo e Alberto Medina González, Madrid: Editorial Gredos, 1998, v. 4, p. 496.

O comentário de Guthrie não é de um todo infundado, uma vez que se pode realmente constatar a divisão de opiniões entre os especialistas, no que concerne à tradução das quatro fases do conhecimento descritas em *A República*. Contudo, a afirmação de que Platão não usa tais termos com coerência é questionável. A leitura de *Crátilo* demonstra a despreocupação platônica no que tange ao emprego dos nomes dados às coisas. Ousaríamos comentar, a partir da leitura de *A República*, que certos trechos dessa obra possuem como característica a exposição de termos gregos os quais, embora diferentes, possuem a mesma conotação, querendo ser aplicados no mesmo sentido ou significado, conforme visto em 511d já citada, com relação aos termos *διάνοια* e *γεωμετρία*. Igualmente, vê-se o caso de uma mesma palavra apresentada, não com um significado somente, e o caso de palavras sofrendo mudança no seu significado, assumindo um sentido novo, quando se trata de obras diferentes. Para ilustrar, citamos o termo grego *ἐπιστήμη*, o qual, tanto em *Górgias* quanto em *Político* é mencionado no intuito de caracterizar o conhecimento das essências das coisas, que o político precisa possuir para governar a *pólis* com justiça, conduzindo-a para a felicidade. Esse “conhecimento das coisas em si”, em *A República*, corresponderia à *νόησις*. O mesmo termo grego *ἐπιστήμη*, na obra referida, é utilizado como referência à *διάνοια*: aritmética, geometria, estereometria, astronomia e a harmonia. Na passagem de 533e-534a (*A República*) parece haver permuta de termos, consoante destacará o parágrafo a seguir.

A repercussão da passagem 533e-534a (*A República*) é igualmente lembrada por Crombie. Antes, porém, de ouvi-la, analisemos a passagem. A primeira coisa a se observar é que a referida passagem se encontra num contexto onde Platão estava tratando da dialética, após ter abordado as outras ciências: aritmética, geometria, estereometria, astronomia e a harmonia. Assim, após mencionar que unicamente a dialética extingue as hipóteses, conferindo um *status* de conhecimento verdadeiro, em razão de caminhar rumo ao primeiro princípio, de modo a ter condições de falar do ser das coisas, tais como o ser ou a natureza da justiça, da bondade, etc., Platão segue dizendo que a dialética possui auxiliares nesse processo rumo ao conhecimento do Bem, a saber, “as ciências” (*ἐπιστήμαι*). Platão afirma que esse nome fora dado por eles em conformidade com o costume. Ele assume, entretanto, a necessidade de modificar tal designação, sendo que ela deveria ocupar um lugar entre a “opinião” (*δόξα*) e a “ciência” (*ἐπιστήμη*). É possível que esta última já esteja sendo usada no sentido da *νόησις*, em razão da posição intermédia que ocupa no texto. E nesse caso, já se nota uma permuta entre ambos os termos. Todavia, continua ele, aquelas ciências (as

matemáticas) já haviam sido definidas como “entendimento” (διάνοια), “[...] no entanto, a disputa não é, me parece, acerca do nome [...]”¹⁸⁶. Neste ponto se observa que Platão não se mostra tão preso a questões terminológicas. Sua preocupação momentânea é mais de natureza material que formal, se é que podemos nos expressar dessa maneira. Então Platão em 533e-534a (*A República*) retoma a citação da Linha, feita – anteriormente – em 511e. Na primeira passagem, descrita acima, Platão cita a νόησις como constituinte primeira da fase do conhecimento. Na segunda passagem, acima mencionada, o primeiro termo não é mais a νόησις e sim a ἐπιστήμη. No entanto, isso não é tudo, pois Platão designou como νόησις a ἐπιστήμη com a διάνοια do mesmo modo que nomeou como δόξα a πίστις com a εἰκασία.

Voltemos a Crombie. No que se refere à passagem de 533e-534a (*A República*), ele comenta que, numa atitude deliberada, Platão desejou salientar a não-importância dos nomes. Uma segunda interpretação seria a de que o autor de *A República* tenha preterido o que outrora dissera em 511e (*A República*). Disso decorre, consoante Crombie, que “em um ou em outro caso a conclusão é que as palavras *nóêsis* e *epistêmê* são, ao que parece, intercambiantes na mente de Platão”¹⁸⁷. E quanto a esse ponto, somos concordes.

Todavia, nessa passagem de 534a, interessa-nos, mormente, destacar o modo como Platão aborda o tema do conhecimento. Observa-se, no trecho citado, que ele o faz criando uma relação epistemológica entre os termos εἰκασία (*eikasía*) e πίστις (*pístis*), e também, entre as palavras διάνοια (*diánoia*) e νόησις (*nóêsis*). Os dois primeiros pertencem ao mundo da δόξα (*dóxa*), e os dois segundos ao mundo da ἐπιστήμη (*epistêmê*). Limitar-nos-emos a tratar da relação entre a διάνοια (*diánoia*) e νόησις (*nóêsis*), considerando o tema desta pesquisa.

Veremos alguns trechos de *A República* onde Platão fala acerca das matemáticas – representantes do conhecimento da διάνοια–, mas não o executa senão fazendo menção igualmente da νόησις. Começamos por citar a passagem de 521c (*A República*), onde Sócrates propõe ao seu interlocutor que se examine o modo pelo qual se dará a formação daqueles a quem se destina a elevação até a realidade verdadeira, que ele mesmo considera ser a verdadeira filosofia. E então, sugere que se investigue a ciência responsável por tal feito, de forma que a partir de 522c (*A República*), Platão se põe a analisar quais ciências podem

¹⁸⁶ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 533d.

¹⁸⁷ CROMBIE, *op. cit.*, pp. 93-94.

contribuir para o alcance do conhecimento filosófico. O termo “ciência”, nos trechos acima citados, refere-se às ciências matemáticas, portanto, nesse caso, estamos falando do conhecimento em nível de *διάνοια*. Quanto ao termo “filosofia”, acima referido, identifica-se com o conhecimento em nível da *νόησις*, pois ambas são as responsáveis pelo conhecimento da idéia de Bem, do Ser em si, das Essências Eternas. Vê-se, então, em 521d (*A República*), Platão dizer que vai tratar da “[...] ciência que arrasta a alma do que é mutável para o que é essencial”¹⁸⁸. Ele está se referindo às matemáticas, como constataremos em 522c (*A República*), mas, ainda que ele não fizesse tal elucidação, seria possível deduzi-la, porque falar de uma orientação do mutável ao imutável seria o mesmo que falar de abstração das coisas sensíveis, papel atribuído às matemáticas. Entretanto, Platão em 522c (*A República*), presta esclarecimento sobre qual ciência esteja tecendo considerações.

A abordagem do conhecimento pela *διάνοια* tem início com a ciência da aritmética em 522c (*A República*). Platão, em 523a (*A República*), acrescenta que a aritmética – representante da *διάνοια* – conduz naturalmente à *νόησις* e eleva a alma ao Ser. Parece clara, por conseguinte, a relação epistemológica entre a *διάνοια* e a *νόησις*, bem como o conhecimento da primeira para a apreensão da segunda. A respeito de tal relação Crombie dá o seu parecer: “São as entidades existentes ‘em si mesmas’ que podemos conhecer em nível de *νόēσις*, e são suas encarnações matemáticas aquelas com as quais nos familiarizamos em nível de *διάνοια*”¹⁸⁹. Ele julga, igualmente, que Platão cria na possibilidade de conhecer “as coisas mesmas”, sendo que “[...] conhecer ‘a igualdade mesma’¹⁹⁰ de acordo consigo mesma não implica necessariamente ser capaz de ‘dizer’ o que é; poderia ser suficiente com ser capaz de ‘ver’ a analogia entre as encarnações”¹⁹¹. Eis uma das razões pelas quais defendemos a possibilidade da compreensão da *νόησις* – enquanto conhecimento das Formas –, a partir de sua relação com a *διάνοια* – conhecimento das matemáticas –, na obra *A República*.

Platão se refere à aritmética como a ciência que serve à *διάνοια* e lhe imputa a responsabilidade da distinção dos números entre si¹⁹². Há de se esclarecer, entretanto, que a distinção dos números entre si requer, antes de tudo, a atitude de pensá-los abstrativamente

¹⁸⁸ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 522d.

¹⁸⁹ CROMBIE, *op. cit.*, p.85.

¹⁹⁰ Crombie comenta tal expressão que se encontra em 508a-c da obra platônica *Górgias*. Platão fala da importância do conhecimento matemático: “[...] a igualdade geométrica é toda-poderosa entre os deuses como entre os homens” [PLATON, *Gorgias* (Paris, 1935), Les Belles Lettres, 508a (Tradução do francês)].

¹⁹¹ CROMBIE, *op. cit.*, p.85.

¹⁹² PLATON, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 522c.

em relação às coisas sensíveis deste mundo físico, pois não se distinguem dois objetos, especialmente quando se trata de objetos de natureza inteligível – como é o caso –, sem que se pense na essência dos mesmos, ou seja, naquilo que cada um dos dois é.

Ainda tratando da aritmética, Platão, em 524e-525a (*A República*), afirma que a apreensão pela νόησις da unidade estimula a alma a contemplar o Ser. Isso decorre do fato de a alma se questionar quanto à essência da unidade. Tal questionamento é respondido pelo conhecimento advindo da νόησις, sendo, entretanto, anteriormente preparado pelo conhecimento oriundo da δίανοια. É pela νόησις que se apreende a essência das coisas; por conseguinte, cabe a ela alcançar o conhecimento puramente pela razão. A νόησις lança mão da imagem do objeto inteligível, captada pela δίανοια (ciências matemáticas), e a utiliza como hipótese, depois dispensa tal hipótese para fazer uso somente da dialética e, desse modo, só com o auxílio das idéias, atinge a Idéia em si. A δίανοια leva a alma a fazer muitos questionamentos de ordem inteligível, contudo não os leva até o Princípio Absoluto. Entretanto, sua contribuição é ímpar, porque é ela quem prepara a alma para operar puramente com a razão, sem se servir dos sentidos. Os juízos da πίστις, os quais se baseiam nos sentidos, não perguntam pela essência do objeto, como o faz a νόησις, que se apóia na idéia, como o desenvolve Platão de 523b - 525a. Ele expõe, igualmente, que certos objetos despertam a δίανοια¹⁹³ e a νόησις¹⁹⁴, enquanto que outros não. Para ilustrar tal fato, o autor de *A República* lança mão das idéias de grandeza e pequenez, dizendo que, quando ambas são analisadas, segundo a visão dos olhos, conclui-se que as mesmas se encontram “misturadas”; em contrapartida, se tais idéias forem examinadas, a partir da visão do entendimento, deduzir-se-á que as mesmas serão classificadas como distintas.

A aritmética constitui uma ciência que se consagra ao número, sendo uma das ciências responsáveis pela condução da alma à Verdade¹⁹⁵. Acreditamos que tal função seria, a rigor, da νόησις, uma vez que a δίανοια não vai além das hipóteses e não atinge o princípio absoluto, como o faz a νόησις; todavia, ao que parece, Platão estendeu essa função à δίανοια, mostrando a relação de proximidade existente entre tais termos gregos. Segundo Crombie¹⁹⁶, o termo δίανοια se refere às disciplinas matemáticas expostas por Platão em *A República*.

¹⁹³ *Id. Ibid.*, 524d.

¹⁹⁴ *Id. Ibid.*, 524d.

¹⁹⁵ *Id. Ibid.*, 525a-b.

¹⁹⁶ CROMBIE, *op. cit.*, p.80.

Quanto à nóêsis, ele diz: “[...] o processo a que Sócrates chama nóêsis é o mesmo que o que chama dialética, apesar de que a palavra nóêsis (que provavelmente significa algo assim como ‘ver com a mente’) realmente se refere ao êxito deste processo”¹⁹⁷.

Platão recomenda que a aritmética seja estudada em especial pelos guerreiros – em razão da importante contribuição da mesma na ordenação do exército em guerras –, bem como pelos filósofos, a fim de que estes ascendam às essências¹⁹⁸. Caracterizar a ciência da aritmética como essencial ao filósofo, e ainda fazê-lo para fins de contemplação das idéias, atesta a importância da δίανοια frente à νόησις, bem como a eleva. A aritmética é igualmente recomendada àqueles que pleiteiam o cargo de governador da *pólis*, a fim de que os mesmos possam contemplar a natureza dos números exclusivamente pela νόησις¹⁹⁹. Crombie tece comentários acerca da δίανοια, revelando seu inestimável valor à política; e ele o faz, lançando mão da obra *Górgias*, a partir da qual afirma: “[...] o conhecimento das matemáticas ajudará o político a distinguir as duas classes de igualdade na sociedade”²⁰⁰. Respalado na mesma obra platônica, Crombie faz saber que o ambiente preservado das matemáticas oferece condições para o aprendizado de certas distinções, as quais, em política, mostrar-se-ão bastante frutuosas. Citamo-lo: “Um homem pode aprender nas matemáticas que há dois tipos de igualdade, e o homem que tenha aprendido isto, por este meio, será incapaz de supor que ‘igualdade’ só pode ter um significado em política”²⁰¹. E Crombie pensa tal descoberta como o valor pragmático da matemática para os políticos que se ocuparem do estudo da mesma. Dito isto, faz sentido o conselho platônico de explorar toda a capacidade da δίανοια, a fim de que a alma possa realizar “a passagem da mutabilidade à verdade e à essência”²⁰².

Ainda tratando sobre aritmética, Sócrates diz que tal ciência “[...] eleva poderosamente a alma para o alto e a força a discorrer sobre os números em si, sem aceitar jamais que alguém introduza nos seus raciocínios números que tenham corpos visíveis ou palpáveis”²⁰³. E em 526 (*A República*), Sócrates completa tal pensamento dizendo que os referidos números se encontram somente na região do entendimento. Então, a respeito da aritmética, Sócrates

¹⁹⁷ *Id. Ibid.*, p.80.

¹⁹⁸ PLATON, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 525a-b. Nessa mesma passagem Platão diz que o guardião é igualmente guerreiro e filósofo.

¹⁹⁹ *Id.*, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 525c.

²⁰⁰ CROMBIE, *op. cit.*, p.84.

²⁰¹ *Id. Ibid.*, p.85.

²⁰² PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 525c.

²⁰³ *Id. Ibid.*, 525d.

conclui: “[...] esta ciência nos é realmente indispensável, uma vez que é evidente que ela obriga a alma a se servir da pura inteligência para chegar à verdade em si”²⁰⁴. Essas passagens de *A República* justificam a relação entre a νόησις e a δίανοια, atestando a importância de se pensar na concepção platônica da νόησις, a partir de sua relação com a δίανοια.

A exposição até então realizada a respeito da contribuição da ciência da aritmética à νόησις, a fim de que esta última conduza a alma ao conhecimento das essências eternas, aplica-se, igualmente, às outras ciências citadas por Sócrates, a saber: geometria, estereometria, astronomia e harmonia. Essa constitui a razão pela qual não nos demoraremos no tratamento das outras ciências.

Assim, naquilo que concerne à geometria, Sócrates expõe: “[...] toda esta ciência é cultivada tendo em vista o saber”²⁰⁵. Ele ainda esclarece que a geometria “[...] tem em vista o conhecimento do que existe sempre, e não do que a certa altura se gera ou se destrói”²⁰⁶. E seqüenciando o pensamento platônico, o interlocutor de Sócrates afirma que “[...] a geometria é o conhecimento do que existe sempre”²⁰⁷. Resta a Sócrates a seguinte conclusão, no tocante a essa ciência: “[...] serviria para atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas [...]”²⁰⁸. Assim, a geometria, e, portanto, a δίανοια é marcadamente expressa numa íntima relação com um conhecimento da ordem do incorruptível, do imutável, uma vez que tal ciência pertence à mesma ordem. Disso resulta que a δίανοια proporciona um conhecimento indireto das Formas, ocupando-se com as imagens das Formas. E, em se lembrando que cabe à νόησις o conhecimento direto das Formas, porquanto ela trata das próprias formas, justifica-se o estudo da concepção platônica da νόησις, a partir de sua relação com a δίανοια àqueles que, por natureza, são considerados aptos a chegar ao conhecimento das essências eternas e da idéia de Bem.

²⁰⁴ PLATON, *La République* (Paris, 1949), Les Belles Lettres, 526b (Tradução do francês). Observa-se um trocadilho com as palavras: “pura”, “inteligência”, “verdade” e “em si” presentes tanto na versão de *La République* (tradução de Émile Chambry) quanto na versão de *A República* (tradução de Maria H. R. Pereira). Naquela versão, encontra-se: “inteligência em si” e “verdade pura”; já nesta versão, vê-se: “pura inteligência” e “verdade em si”. Optamos por seguir a tradução de Émile Chambry, por nos parecer que esta se encontra mais em acordo com forma como ambas as traduções apresentavam o termo “inteligência”. Esta última fora constantemente citada num contexto no qual se comparava o conhecimento que se servia das coisas sensíveis e o que não utilizava tais coisas. Pois bem, o contexto em questão parece ser o mesmo, de modo que a expressão “inteligência pura” retrata melhor a espécie “conhecimento livre das coisas sensíveis” do que a expressão “inteligência em si”.

²⁰⁵ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 527b.

²⁰⁶ *Id. Ibid.*, 527b.

²⁰⁷ *Id. Ibid.*, 527b.

²⁰⁸ *Id. Ibid.*, 527b.

Sócrates se faz breve no que toca à estequiometria (proporção dos elementos num composto). Entretanto, seu interlocutor não deixa de mencionar o quão fascinante e superior é o estudo de tal ciência, o que reflete, igualmente, o pensamento socrático²⁰⁹.

A contribuição da astronomia, enquanto ciência recomendável aos verdadeiros guardiões, seria a de examinar:

[...] os movimentos pelos quais a velocidade essencial e a lentidão essencial, em número verdadeiro, e em todas as formas verdadeiras, se movem em relação uma à outra, e com isso fazem mover aquilo que nelas é essencial: são os verdadeiros ornamentos, que se apreendem pelo raciocínio e pela inteligência, mas não pela vista²¹⁰.

A importância da ciência da harmonia àqueles que, por natureza, tendem ao estudo da dialética e, ulteriormente, à contemplação da essência do Bem, é que tal ciência saiba se perguntar “[...] quais são os números harmônicos e quais não o são, e por que razão diferem”²¹¹. Sócrates, em 531c (*A República*), se refere à ciência da harmonia como seguramente útil à busca do Belo e do Bom. Crombie lembra a substancial importância que as noções de harmonia e proporção exercem nas teorias éticas, políticas e estéticas de Platão²¹².

Assim, relativamente a tais ciências, as quais representam a *διάνοια*, Sócrates conclui: “[...] o estudo metódico de todas estas ciências que analisamos, se atingir o que há de comum e aparentado entre elas e demonstrar as afinidades recíprocas, contribuirá para a finalidade que pretendemos [...]”²¹³. A relevância da dedicação a tais estudos é a sua contribuição na elevação da alma à contemplação das Idéias.

De posse da *διάνοια*, importa agora a Sócrates tratar da dialética, como se vê na seguinte exposição socrática: “[...] a capacidade dialética é a única que pode revelar o verdadeiro bem a quem tiver prática das ciências que há pouco enumeramos [...]”²¹⁴. Eis uma passagem de *A República*, a partir da qual se pode claramente inferir o valor da relação epistemológica existente entre as ciências – por conseguinte, a *διάνοια* – e a dialética – portanto, a *νόησις* – para a apreensão da essência de cada coisa. Sócrates, em 532a-b (*A República*), descreve a dialética como um meio de se alcançar a essência de cada coisa só pelo

²⁰⁹ *Id. Ibid.*, 528d.

²¹⁰ *Id. Ibid.*, 529d.

²¹¹ *Id. Ibid.*, 531c.

²¹² CROMBIE, *op. cit.*, p.88.

²¹³ PLATÃO, *A República* (Lisboa, 1987), Fundação Calouste Gulbenkian, 531d.

²¹⁴ *Id. Ibid.*, 533a.

uso da razão, sem se servir dos sentidos, atingindo o limite do inteligível, pois apreende só pela inteligência a essência do Bem. Igualmente em 534b (*A República*), Sócrates imputa à dialética a responsabilidade de conhecer a essência de cada coisa. Tais afirmações a respeito da dialética nos permitem pensar numa equivalência de sentido, no pensamento platônico, entre a νόησις e a dialética, tanto que, ao longo da obra *A República*, o papel de conhecer a essência de cada coisa, bem como o de conhecer a idéia de Bem fora atribuído à νόησις.

3 A ciência política (ή πολιτική ἐπιστήμη) na obra *Político*

A exposição acerca daquilo que se denomina político, bem como do conhecimento relacionado à política, ganha as primeiras páginas da obra *Político*. O questionamento inicial seria se o político encontra-se dentre os que sabem (τῶν ἐπιστημόνων)²¹⁵. Na seqüência do diálogo, a *epistêmê* (ή ἐπιστήμη) sofre uma divisão (διάρσεις) em duas espécies (εἴδη δύο): uma relacionada à ação (πρᾶξις), outra que concerne exclusivamente à aptidão de conhecer (μόνον γνωστικήν)²¹⁶, sendo esta última apontada como a que se relaciona de forma mais próxima ao rei quando comparada à primeira. O homem depende do corpo, e, portanto, das artes práticas para conservar seu poder, todavia sua maior dívida é para com a alma, a qual aponta para o conhecimento teórico. Este último reúne, pela idéia de unidade, as ciências: régia, política e econômica. Nas figuras do político, do rei e do pai de família, é encontrado o mesmo conhecimento no que diz respeito a administrar, uma vez que o comando de uma casa grande não difere da administração de uma pequena cidade²¹⁷.

Após mencionar a unidade existente entre a ciência política (ή πολιτική ἐπιστήμη) e a ciência real (ή βασιλική ἐπιστήμη), o Estrangeiro propõe uma divisão no conhecimento²¹⁸. Para tanto ele pede a atenção de seu interlocutor, no sentido de encontrar uma articulação²¹⁹ na argumentação que será desenvolvida. Inicialmente, cita a arte do cálculo, incluindo-a dentre as artes teóricas, explicando que a mesma, ao conhecer a diferença entre os números, julga aquilo que corresponde ao seu conhecimento. Utilizando a figura de um arquiteto, o Estrangeiro apresenta uma outra função da arte do cálculo que seria a de ser dirigente, e como tal não poderia ocupar uma posição de comandante e comandado²²⁰. O dirigente só fornece o saber, não o trabalho manual, participando, portanto, da ciência teórica²²¹. Entretanto, dar ordens não bastaria ao arquiteto, pois seria necessário, ainda, que o mesmo acompanhasse a execução do trabalho dos seus operários. Essa característica do arquiteto aponta para uma

²¹⁵ *Id.*, *Le Politique* (Paris, 1950), Les Belles Lettres, 258b.

²¹⁶ “Ἐ. Ταύτη τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τήν μὲν πρακτικὴν προσειπῶν, τήν δὲ μόνον γνωστικὴν. ΝΕ. ΣΩ. Ἔστω σοι ταῦθ’ ὡς μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης εἴδη δύο.” *Id. Ibid.*, 258e.

²¹⁷ *Id. Ibid.*, 258e-259d.

²¹⁸ “[...] γνωστικὴν διοριζοίμεθα [...]”. *Id. Ibid.*, 259d.

²¹⁹ “[...] ein Gelenk [...]”. *Id.*, *Der Staatsmann*, trad. de Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, 259d, (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch, sechster Bd.).

²²⁰ *Id.*, *Le Politique* (Paris, 1950), Les Belles Lettres, 259e.

²²¹ “[...] τῆς γνωστικῆς ἐπιστήμης [...]”. *Id. Ibid.*, 260a.

diferença existente entre a ciência teórica e a arte do cálculo; a primeira dirige, a segunda julga. Tal argumentação é desenvolvida no intuito de o interlocutor do personagem de Platão, Sócrates – o moço –, aceitar a conclusão do Estrangeiro, o qual afirma que a atividade própria ao rei seria o comando, não o julgamento²²².

A exposição platônica, por meio do personagem Estrangeiro, permitiria a construção dos seguintes silogismos:

- As artes manuais têm afinidade com as mãos.
- O rei possui muito pouca afinidade com as mãos.
- O rei possui muito pouca afinidade com as artes manuais.

- O conhecimento teórico possui afinidade com a inteligência.
- O rei possui afinidade com a inteligência.
- O rei possui afinidade com o conhecimento teórico.

- Todo arquiteto é dirigente.
- Todo dirigente contribui com o conhecimento teórico.
- Todo arquiteto contribui com o conhecimento teórico.

- Todo aquele que possui conhecimento teórico comanda.
- Todo rei possui conhecimento teórico.
- Todo rei comanda.

O método de argumentação utilizado pelos personagens da obra *Político* tem como finalidade a investigação da verdade até a sua finalização, consoante declaração do próprio Estrangeiro²²³. Nesse “espírito” eles pretendem chegar a uma “definição perfeita” do político²²⁴. Aditem a visão de que pertence ao político o direito de assumir a direção da *pólis*, pois este possui τὴν ἐπιστήμην²²⁵.

²²² *Id. Ibid.*, 260a-c.

²²³ *Id. Ibid.*, 266d.

²²⁴ *Id. Ibid.*, 275a.

²²⁵ “[...] φέροντα τὸν πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν οἶον ἡνίοχον εἰς αὐτὴν ἐνστήσαντα, παραδοῦναι τὰς τῆς πόλεως ἡνίας ὡς οἰκείας καὶ αὐτῷ ταύτης οὔσης τῆς ἐπιστήμης.” *Id. Ibid.*, 266e.

Interessa-lhes, além disso, o desenvolvimento de uma explicação sobre em que consistiria “o cuidado das coisas da cidade”, investigando, num primeiro momento, pequenos objetos por meio de “paradigma particular”, para que posteriormente haja compreensão do que seja a “mais alta forma”, a saber, a “forma real”, através do “paradigma em geral”²²⁶. O uso do paradigma justificar-se-ia, uma vez que, por meio dele, chega-se a uma “noção única e verdadeira”²²⁷, a partir do paralelo criado entre os dois grupos, em razão do elemento comum presente nos mesmos²²⁸.

A dificuldade na abordagem de assuntos de relevância a contento, sem que se faça uso de paradigmas, é exposta pelo personagem Estrangeiro ao seu interlocutor Sócrates – o jovem –, de modo que o primeiro decide lançar mão de um paradigma particular, a fim de levar, perfeitamente, a uma demonstração acerca do político²²⁹. Assim, o Estrangeiro apresenta um primeiro paradigma, dizendo: “Posto que se poderia, praticamente, dizer que cada um de nós sabe tudo como em um sonho e se descobre nada saber à luz do despertar”²³⁰. Ele admite um certo estranhamento por ter que tocar na questão τῆς ἐπιστήμης (da epistêmê), e introduz um novo paradigma, no intuito de se fazer mais claro a seu interlocutor²³¹. Assim, segundo ele, no momento em que as crianças se dedicam ao conhecimento τῆς γραμματικῆς (arte da leitura e da escrita), elas distinguem “[...] cada elemento nas sílabas mais curtas e mais fáceis [...]”, encontrando-se aptas a oferecer uma resposta correta, e ainda que, em novas sílabas, as mesmas letras não são reconhecidas, resultando em opinião falsa, por outro lado, não haveria outro modo de conduzi-las de forma tão fácil e bela ao conhecimento daquilo que lhes é desconhecido²³². A partir de tais considerações, conclui o Estrangeiro, com o assentimento de seu interlocutor:

Relacionar, primeiro, aos grupos onde eles têm interpretado de uma maneira correta esses elementos, e depois, isso feito, colocá-los em frente dos grupos que eles não conhecem ainda, e fazê-los comparar uns com os outros para ver aquilo que há de semelhante na estrutura dessas duas espécies de combinações, até que, à força de sua

²²⁶ *Id. Ibid.*, 278e. (Tradução do francês).

²²⁷ As três traduções consultadas (Les Belles Lettres; Wissenschaftliche Buchgesellschaft e Universidade Federal do Pará) trazem a expressão “noção verdadeira” (“notion vraie”; “richtige Vorstellung”; “noção verdadeira” – *Id. Ibid.*, 278c.), entretanto na secção grega encontra-se descrito “[...]ἀληθῆ δόξαν [...]”, ou seja, “opinião verdadeira”.

²²⁸ *Id. Ibid.*, 278c.

²²⁹ *Id. Ibid.*, 277d. “[...] τελέως ἂν ἡμῖν οὕτως ἔχειν ἢ περὶ τὸν πολιτικὸν ἀπόδειξις.” *Id. Ibid.*, 277a.

²³⁰ *Id. Ibid.*, 277d. (Tradução do francês).

²³¹ *Id. Ibid.*, 277d.

²³² *Id. Ibid.*, 277e-278a.

demonstração, junto dos agrupamentos que os redireciona, aqueles que os interpretam com exatidão, esses, assim demonstrados em paralelo, tornam-se para eles os paradigmas, que os ajudarão, em relação a qualquer elemento que este seja, em alguma sílaba que seja, a soletrar diferente dos outros aquele que é outro, e sempre da mesma e invariável maneira aquele que é o mesmo²³³.

Não se pode prescindir da política quando o assunto em questão é a investigação τῆς βασιλικῆς ἐπιστήμης (da ciência real)²³⁴. O vocábulo política é apresentado como sendo “[...] ciência que concerne à vida comum dos homens”²³⁵. No intuito de causar melhor esclarecimento sobre a política, o Estrangeiro lançará mão de um paradigma, tecendo uma abordagem referente à arte de medir. Sobre tal assunto ressalta a necessidade de o político conhecer τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν (a gênese da medida) e a aplicação da mesma em situações como a mensuração do grande e do pequeno sob pena de o político não desenvolver habilmente a sua função²³⁶. Segundo o Estrangeiro, “[...] o grande e o pequeno se medem não somente em sua relação mútua, mas também em relação à geração da justa medida”²³⁷, pois haveria um consenso entre homens de senso de que a ciência da medida, conforme uma máxima, é aplicável a tudo aquilo que “vem a ser”; assim, toda obra de arte, de algum modo, tem participação na medida²³⁸, enunciando uma universalidade²³⁹ da arte da medida.

O grande e o pequeno se medem tanto pelo seu contrário quanto pela justa medida. A importância desta última é singular, pois promove a distinção entre os bons (οἱ ἀγαθοί) e os maus (οἱ κακοί), seja no âmbito dos discursos (τῶν λόγων), seja no âmbito das ações (τῶν ἔργων)²⁴⁰. Não seria adequado classificar como bom aquilo que se encontra além ou aquém da natureza da medida (τῆς τοῦ μετρίου φύσεως).

²³³ (Tradução do francês). “Les ramener d’abord aux groupes où ils ont interprété d’une façon correcte ces éléments, puis, cela fait, les placer devant les groupes qu’ils ne connaissent pas encore et leur faire comparer les uns avec les autres pour voir ce qu’ont de semblable en leur contexture ces deux sortes de combinaisons, jusqu’à ce que, à force de leur montrer, auprès des groupements qui les déroutent, ceux qu’ils interprètent avec exactitude, ceux-ci, ainsi *montrés en parallèles*, deviennent pour eux des *paradigmes*, qui les aideront, pour quelque élément que ce soit, dans quelque syllabe que ce soit, à épeler autrement que les autres celui qui est autre, et toujours de même et invariable façon celui qui est le même”. *Id. Ibid.*, 278a-c.

²³⁴ *Id. Ibid.*, 284b.

²³⁵ (Tradução do grego). “[...] ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην.” *Id. Ibid.*, 267d.

²³⁶ *Id. Ibid.*, 284b-c.

²³⁷ (Tradução do francês). *Id. Ibid.*, 284d. Na secção grega aparece a expressão “[...] τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν.”, ou seja, “a gênese da medida”.

²³⁸ *Id. Ibid.*, 285a.

²³⁹ *Id.*, *Político* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 285a.

²⁴⁰ *Id.*, *Le Politique* (Paris, 1950), Les Belles Lettres, 283e.

Após tais considerações, o Estrangeiro julga poder tocar em outra questão, a qual se relaciona com o assunto acima abordado²⁴¹. Assim, ele retorna ao paradigma do aprendizado da τῆς γραμματικῆς (arte da leitura e da escrita). As letras que constituem determinado nome devem ser aprendidas, não somente para o conhecimento da mesma palavra, mas principalmente para o conhecimento de outros casos da gramática; do mesmo modo ocorre com a investigação a respeito do político, não ficando limitada a tal palavra, senão formando melhores dialéticos nos mais diversos temas²⁴².

Concluindo a argumentação, o Estrangeiro diz que constitui objetivo da atual discussão versar sobre o tema das “realidades incorpóreas”, as quais são as “mais belas e maiores”, sendo demonstradas com justeza tão-somente por intermédio da razão. Conforme seu parecer, haveria maior facilidade em tratar de “pequenos exemplos” que dos “grandes”²⁴³, como se segue no trecho abaixo:

O Hóspede: [...] algumas coisas apresentam semelhanças naturais, muito fáceis de apontar aos que pedem explicação de certas realidades, quando não queremos ter trabalho nem entrar em grandes explanações; ao passo que para as mais importantes verdades e da mais alta relevância, não existe imagem capaz de fornecer aos homens uma idéia clara que, para completa satisfação do espírito, bastaria apresentar a quem vos interroga, com a devida acomodação a qualquer dos sentidos²⁴⁴.

De acordo com o Estrangeiro, o vulgo ignora o conhecimento acima referido, cabendo aos dialéticos a atribuição de dar e entender a razão de cada coisa²⁴⁵. O exercício dialético torna o homem mais hábil a “[...] encontrar os raciocínios que colocam a verdade em seu pleno dia [...]”²⁴⁶. A questão do conhecimento aqui abordada coaduna-se com a conhecida passagem da alegoria da caverna, em *A República*, onde se narra a presença, tanto dos incultos homens acorrentados quanto do filósofo, sendo que somente a este último cabe a contemplação do sol e aptidão para falar sobre o ser das coisas, e por isso é destinada a ele a função de governar a *pólis* grega.

²⁴¹ *Id. Ibid.*, 285c.

²⁴² *Id. Ibid.*, 285c-d.

²⁴³ *Id. Ibid.*, 286a-b.

²⁴⁴ *Id.*, *Político* (Político, 1980), Universidade Federal do Pará, 285d-286a.

²⁴⁵ *Id.*, *Le Politique* (Paris, 1950), Les Belles Lettres, 285e-286a.

²⁴⁶ (Tradução do francês). “[...] trouver les raisonnements qui mettent la vérité en son plein jour [...]” *Id. Ibid.*, 287a.

A importância τῆς ἐπιστήμης τῶ πολιτικῶ se faz notar no seguinte fragmento da obra *Político*: “Τὴν βασιλικὴν ἀρχὴν τῶν ἐπιστημῶν εἶναί τινα ἔφαμεν, οἴμαι”²⁴⁷; o qual se traduz como “dizíamos que a origem real vem das ciências, penso”, ou seja, o poder real seria procedente da *epistêmê*, sendo esta última extremamente significativa para o político.

A *epistêmê* é caracterizada pelo Estrangeiro como sendo uma “ciência crítica e diretiva”²⁴⁸. O acesso a tal conhecimento, seja em *A República*, seja na obra *Político*, seja ainda em *Górgias*, dá-se em razão do exercício dialético que ocorre nos discursos entre Platão e seus interlocutores, quando do exame minucioso de argumentos apresentados no que respeita às questões que eles se propõem investigar em tais obras. O ajustado desenvolvimento e a análise dos argumentos seriam fundamentais no apontamento de possíveis erros²⁴⁹. Na obra *Político*, por exemplo, o Estrangeiro se utiliza de imagens, no intuito de descrever o rei; para tal finalidade, capitão e médico são paradigmas examinados²⁵⁰.

A identificação do governo de uma cidade ocorre mediante a *epistêmê*, e não por meio de violência ou obediência voluntária, pobreza ou riqueza, domínio em mãos de muitos ou de poucos²⁵¹. Nesse ponto, Platão compara a realeza com as outras formas de governo que ele relaciona na obra em questão, quais sejam, a tirania, a aristocracia, a oligarquia e a democracia²⁵², destacando a relevância de se apontar “[...] em qual dessas constituições se realiza a ciência do governo dos homens [...]”²⁵³. A *epistêmê* distinguiria aquele ao qual se destina a função real dos políticos não-verdadeiros²⁵⁴.

Conforme o Estrangeiro, recebe, com acerto o título de rei quem possuir a ciência real (τὴν βασιλικὴν ἐπιστήμην), quer esteja ou não no poder²⁵⁵. Tal conhecimento não seria do acesso de muitos, tanto quanto não são numerosos os que dominam o jogo gamão²⁵⁶, quiçá fosse encontrado em um homem apenas, ou quem sabe em dois, ou ainda em alguns poucos,

²⁴⁷ *Id. Ibid.*, 292b.

²⁴⁸ (Tradução do francês). *Id. Ibid.*, 292b.

²⁴⁹ *Id. Ibid.*, 297c-d.

²⁵⁰ “Εἰς τὰς εἰκόνας ἐπανίωμεν πάλιν, αἷς ἀναγκαῖον ἀπεικάζειν αἰεὶ τοὺς βασιλικοὺς ἄρχοντας” (grifo nosso). *Id. Ibid.*, 297e.

²⁵¹ *Id.*, *Político* (Belém, 1980), Universidade Federal do Pará, 292c.

²⁵² *Id. Ibid.*, 191e.

²⁵³ *Id. Le Politique* (Paris, 1950), Les Belles Lettres, 292d. (Tradução do francês).

²⁵⁴ *Id. Ibid.*, 292d.

²⁵⁵ *Id. Ibid.*, 292e-293a.

²⁵⁶ *Id. Ibid.*, 292e.

no caso de se ter presente uma verdadeira forma de governar a *pólis* grega²⁵⁷. Em outras palavras, é pequeno o número daqueles que são aptos a governar a cidade, uma vez que são poucos os que dominam o saber das essências eternas.

Encontra-se entre as responsabilidades do verdadeiro político o empenho em tornar os cidadãos melhores do que eram antes, conduzindo-os do estado mau para o bom, valendo-se, para tal, da *epistêmê*, (ciência) e da *dikaiosýne* (justiça)²⁵⁸. Platão fortalece a importância da *epistêmê* mencionando um paradigma, onde são comparadas a política e a medicina, ambas por ele consideradas como artes de comando. O escopo da arte médica consiste no bem do corpo, assim sendo, o médico trabalha de forma a deixar o corpo no melhor estado possível²⁵⁹. Já a relevância da *dikaiosýne* apresenta-se com maior clareza na passagem infracitada.

E não é verdadeiro que os chefes sensatos podem tudo fazer sem risco de errar, tanto que eles observarão essa única e grande regra: *distribuir* em toda ocasião entre os *cidadãos* uma *justiça perfeita*, penetrada de razão e de ciência, e conseguir assim não unicamente a preservá-los, mas ainda, tanto como possível, torná-los *melhores?*²⁶⁰ (grifo nosso).

O Estrangeiro ressalta a imprescindibilidade da “epistêmê” no sentido de capacitação do político para a administração, com inteligência, da cidade, sendo tal conhecimento destinado preferencialmente a um único homem²⁶¹. Nesse ponto Platão pretende defender a “realeza” como sendo a mais perfeita forma de se governar a cidade, restando às demais o mero título de “imitadoras”, não sendo consideradas nem legítimas, nem verdadeiras, mas somente cópias da verdadeira constituição²⁶².

É importante destacar que a idéia de que cabe a apenas um homem a função de direção da cidade é igualmente defendida em *A República*. O filósofo é apresentado como sendo o

²⁵⁷ *Id. Ibid.*, 293a.

²⁵⁸ *Id. Ibid.*, 293e.

²⁵⁹ *Id. Ibid.*, 293b-c.

²⁶⁰ (Tradução do francês). “Et n’est-il pas vrai que des chefs sensés peuvent tout faire sans risque d’erreur, tant qu’ils observeront cette seule et grande règle: *distribuer* en toute occasion entre les *citoyens* une *justice parfaite*, pénétrée de raison et de science, et réussir ainsi non seulement à les préserver, mais encore, autant que possible, à les rendre *meilleurs?*” (grifo nosso). *Id. Ibid.*, 297a-b. Em grego: “[...] καὶ πάντα ποιῶσι τοῖς ἔμφοροις ἄρχοισιν οὐκ ἔστιν ἀμάρτημα, μέχρι περ ἂν ἔν μὲγα φυλάττωσι, τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιοτάτων ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει σώζειν τε αὐτοὺς οἷοί τε ὦσιν καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν;” (grifo nosso). *Id. Ibid.*, 297a-b.

²⁶¹ *Id. Ibid.*, 297b-c.

²⁶² “vraie constitution”. *Id. Ibid.*, 297c e 293e.

único perfeito para tal cargo, uma vez que somente a ele é dado o acesso ao conhecimento da essência das coisas, o que fundamentaria o exercício de um governo com justiça.

Platão nomeia “rei” aquele governante único, o qual se encontra orientado pela “*epistêmê*”²⁶³. Segundo ele, não há outro nome a ser atribuído ao verdadeiro político, marcando, desse modo, sua preferência pela realeza²⁶⁴, eleita por ele como a “verdadeira constituição”²⁶⁵ dentre todas as citadas: a tirania, a oligarquia, a aristocracia, a democracia e a própria realeza²⁶⁶. O monarca, tal como Platão o pensara, seria alguém apto a “[...] governar com virtude e ciência, distribuindo imparcialmente a todos a justiça e a equidade [...], ele dirigiria e governaria na felicidade a única constituição cuja retidão seja absoluta”²⁶⁷.

Platão julgou necessário separar τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης (da ciência política) aquilo que lhe é natural, ou ainda, de mesma origem, textualmente “συγγενῆ”²⁶⁸, daquilo que lhe é dessemelhante²⁶⁹. Pensando nisso, ele fez menção das constituições, salvo realeza, conforme referido acima, tomando-as como exemplos de artes não análogas à ciência política. Aproximam-se desta última, por sua vez, a arte do militar, a arte do juiz e a arte do orador, as quais ganharam destaque uma vez que possuem a mesma natureza da *epistêmê* política²⁷⁰. Esta última, em associação com a força persuasiva da retórica, promoveria na cidade um governo marcado pela prática da justiça²⁷¹, evidenciando o caráter determinante da *epistêmê* para o verdadeiro político, que, enquanto tal, deve administrar com justiça a *pólis* grega, a fim de que se realize na mesma a felicidade.

Por vezes, os interlocutores de Platão não vêem, com clareza, a distinção entre política e retórica; questão que ele procura esclarecer, mostrando, quer a afinidade existente entre a política e a *epistêmê*, mencionando, inclusive, expressões como “ἡ βασιλικὴ ἐπιστήμη” (a

²⁶³ *Id. Ibid.*, 301b.

²⁶⁴ *Id. Ibid.*, 301b.

²⁶⁵ “[...] μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἵχνη” (grifo nosso). *Id. Ibid.*, 301e.

²⁶⁶ *Id. Ibid.*, 301c.

²⁶⁷ (Tradução do francês). “[...] gouverner avec *vertu* et *science*, distribuant impartialement à tous la *justice* et l’*équité* [...], il régènerait et gouvernerait dans la *félicité* la *seule constitution* dont la *rectitude* soit absolue” (grifo nosso). *Id. Ibid.*, 301d. “[...] ὥστε ἐθέλειν καὶ δυνατόν εἶναι μετ’ ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ ὅσα διανένειν ὀρθῶς πᾶσιν [...]· ἐπεὶ γενόμενόν γ’ ἂν οἷον λέγομεν ἀγαπᾶσθαι τε ἂν καὶ οἰκεῖν διακυβερνῶντα εὐδαιμόνως ὀρθῆν ἀκριβῶς μόνον πολιτείαν” (grifo nosso). *Id. Ibid.*, 301d.

²⁶⁸ *Id. Ibid.*, 303e.

²⁶⁹ *Id. Ibid.*, 303e.

²⁷⁰ *Id. Ibid.*, 303e-304a.

²⁷¹ “Τούτων δ’ ἐστὶ πρῶτα στρατηγία καὶ δικαστικὴ καὶ ὅση βασιλικῆ κοινωνοῦσα ῥητορεία πείθουσα τὸ δίκαιον συνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις” (grifo nosso). *Id. Ibid.*, 303e-304a.

ciência real) e “ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη” (a ciência política), quer a dessemelhança entre a mesma *epistêmê* e a retórica. Platão, ao final da obra *Político*, retoma tal polêmica, crendo ter finalmente “separado” a retórica da política, mostrando, não apenas que ambas são de “espécies” diferentes, como também que a primeira é subordinada à segunda²⁷². O paradigma apresentado por Platão fora o da música²⁷³.

Tipos distintos de conhecimentos são relatados pelo Estangeiro. A música requer, segundo ele, um aprendizado tal como todas as ciências concernentes a trabalhos manuais²⁷⁴. Há ainda a *epistêmê*, a qual se ocupa com esses conhecimentos mencionados, decidindo sobre a necessidade de se aprender ou não cada espécie de conhecimento²⁷⁵. Admite-se, entre os personagens do diálogo *Político*, a soberania de tal *epistêmê*, não somente sobre os tipos de conhecimentos aqui assinalados²⁷⁶, como também sobre a retórica²⁷⁷. Esta última possui como característica a persuasão das multidões, e não a instrução²⁷⁸. À *epistêmê*, por seu turno, cabe o poder de decisão quanto à necessidade de exercer ou não a persuasão²⁷⁹. A “arte de persuadir” e a “arte de dizer” são regidas pelo político, pois é para este que se destina a *epistêmê*²⁸⁰.

Com isso Platão dá por encerrada a discussão acerca da separação entre política e retórica, destacando a superioridade da primeira em relação à segunda, justificando o comando exercido pela *epistêmê* sobre a retórica. Aquela se encontraria igualmente no governo de artes como a do militar e a do juiz²⁸¹.

²⁷² *Id. Ibid.*, 304e.

²⁷³ *Id. Ibid.*, 304a.

²⁷⁴ *Id. Ibid.*, 304b.

²⁷⁵ *Id. Ibid.*, 304b.

²⁷⁶ *Id. Ibid.*, 304c.

²⁷⁷ *Id. Ibid.*, 304c-d.

²⁷⁸ *Id. Ibid.*, 304d.

²⁷⁹ *Id. Ibid.*, 304d.

²⁸⁰ *Id. Ibid.*, 304d.

²⁸¹ *Id. Ibid.*, 304e-305d.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade da *epistêmê* para o político (τῆς ἐπιστήμης τῷ πολιτικῷ), conforme visto na presente dissertação, impõe-se, na medida em que disso deriva o exercício de um governo verdadeiro, marcado pela prática da justiça e realização da felicidade. A *epistêmê* justificaria o título real, pois só se governa verdadeiramente, quando se tem o conhecimento do justo e do injusto e das essências das coisas.

O político deve fazer nascer a justiça na alma de seus cidadãos e banir a injustiça, deve igualmente dedicar-se ao estudo da *epistêmê* que se apresenta como sendo o conhecimento crítico e diretivo que possibilita ao político tornar melhores os mesmos cidadãos. O verdadeiro político não se descuida do interesse do povo, sendo aquele que se empenha em tornar os cidadãos melhores do que eram antes, conduzindo-os do estado mau para o bom, valendo-se, para tal, da *epistêmê* e da *dikaíosýne*.

A *epistêmê* faz frente à retórica, pois somente ela tem como objetivo distribuir entre os cidadãos uma perfeita justiça, penetrada de razão e conhecimento. A retórica, por seu turno, possui como característica a persuasão das multidões, e não a instrução. À *epistêmê* cabe o poder de decisão quanto à necessidade de se exercer ou não a persuasão. Governar com virtude, ciência, justiça e equidade, é que conduz a cidade à felicidade.

A função de direção da cidade cabe ao filósofo-rei, que é apresentado como o único perfeito para tal cargo, uma vez que somente a ele é dado o acesso ao conhecimento das essências das coisas, o que fundamentaria o exercício de um governo com justiça.

A justiça é realizável no indivíduo ou na cidade, seja por ser inerente ao indivíduo, seja por ter sido o cidadão instruído pelos governantes piedosos. A ἐπιστήμη mostra-se decisiva para a figura do político, uma vez que pertence a ele a função de encaminhar a cidade ao conhecimento da justiça. O cidadão que praticar a injustiça deve ser punido justamente, o que o tornaria melhor, mas a felicidade consiste em não praticar injustiça; dessarte, melhor seria sofrer injustiça que cometê-la.

A ἐπιστήμη – conhecimento no mundo inteligível – se dá pela διάνοια e pela νόησις. A contribuição da διάνοια seria ensinar a alma a investigar a partir de hipóteses, utilizando as imagens das idéias, ainda que não a conduza para o princípio absoluto. A partir de então, a alma se compreende pronta para contemplar as essências eternas, fazendo uso somente da razão, dispensando o emprego das imagens das idéias, e avança de modo a ir apreendendo somente pela νόησις as essências eternas.

Qual seria, então, a relevância histórica do pensamento platônico aos dias de hoje, ao menos no que tange ao tema desta pesquisa nas obras *A República*, *Político* e *Górgias*? Platão, ao refletir sobre o que seja a justiça, lembra-nos do nosso dever de cidadãos de buscarmos fazer bem aquilo que é a nossa tarefa; se não naquilo que por natureza somos aptos a fazer, como defendia Platão, ao menos naquilo que nos tornamos aptos a fazer, no bem ordenado exercício de nossas profissões...

E para os políticos? Qual seria a mensagem do filósofo grego? Recordá-los do compromisso que eles assumiram com os seus eleitores de exercerem um governo na observância da justiça. Poderíamos pôr em pauta uma questão abordada nesta dissertação, lançando aos políticos atuais, assim como o fizera Platão aos retóricos, a seguinte indagação: gostaríamos de ouvi-los citar quais cidadãos vocês tornaram melhores com seus discursos? Acrescente-se: ...durante seu governo?

O político platônico é por certo um sábio, e em razão de ter sido educado de modo a atingir o conhecimento das essências das coisas encontra-se preparado para conduzir a cidade com justiça, fazendo com que seus cidadãos venham a ser pessoas melhores, e tal obrigação se lhe impõe, por isso o retorno do “filósofo-governante” à caverna, procurando libertar os prisioneiros. Salvo a devida diferença entre a concepção platônica de conhecimento e a educação nos presentes dias, indagamo-nos sobre a atualidade da visão desse filósofo no que tange à relevância da instrução a todo aquele que almeja um cargo político.

Com vistas nisso destacamos que a discussão acerca de temas dessa natureza tomamos, porquanto temos sob a direção de nosso país um governante com formação intelectual restrita. Por isso, julgamos não estarmos nós – brasileiros – em situação confortável e, ao menos em certa medida, não nos encontramos livres de prejuízos... No que concerne à

observância e cumprimento da justiça, por exemplo, os fatos envolvendo corrupção em nosso país falam por si... Se o governante alega ter sido ludibriado, lembramo-nos de Platão, quando ele diz que é mais fácil persuadir os ignorantes, não sendo necessário ter o conhecimento da arte específica da qual se está tratando, bastando ter um discurso persuasivo para tal fim. Como, então, um político poderia exercer bem a liderança de uma causa contendo lacunas em sua formação educacional?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Platão

PLATÃO. *A República*. 5.ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. *Político*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção Amazônica, Diálogos de Platão, v. X).

_____. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção Amazônica, Diálogos de Platão, v. III-IV).

_____. *Carta VII*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. (Coleção Amazônica, Diálogos de Platão, v. V).

_____. *Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973. (Coleção Amazônica, Diálogos de Platão, v. IX).

_____. *La République*. Trad. Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1949. (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. VII - 1^{re} partie).

_____. *Gorgias*. Trad. de Alfred Croisent. Paris: Les Belles Lettres, 1935. (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. III - 2^e partie).

_____. *Le Politique*. Trad. de August Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1950. (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. IX - 1^e partie).

_____. *Phèdre*. Trad. de Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1954. (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. IV - 3^e partie).

_____. *Lettre VII*. Trad. de Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1949. (Collection des Universités de France, Oeuvres Complètes, t. XIII - 1^e partie).

_____. *Der Staatsmann*. Trad. de Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch, sechster Bd.).

_____. *Gorgias*. Trad. de Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990. (Werke in acht Bänden: griechisch und deutsch, zweiter Bd.).

Obras sobre Platão

BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las Doctrinas de Platón*. Trad. de Ana Torán e Júlio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1979, v. 2.

GOLDSCHMIDT, Vitor. *A Religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. Reimp. da 1.ed. Trad. de Álvaro Vallejo e Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 1998, v. 4.

PAVIANI, Jayme. *Platão & A República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ROBIN, Léon. *Les Rapports de la Connaissance d'après Platon*. 1.éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

SARDI, Sérgio Augusto. *Diálogo e Dialética em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

Literatura secundária sobre Platão

ANNAS, Julia. *Introduction à la République de Platon*. 1. éd. Trad. de Béatrice Han. Paris: Puf, 1994.

DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la Dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.

GOLDSCHMIDT, Vitor. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. 2 Reimp. da 1.ed. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1987.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4.ed. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTES, Juan A. N. *El Pensamiento de Platón*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1963.

_____. *La Dialéctica Platónica: su desarrollo en relación con la Teoría de las Formas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962.

PAVIANI, Jayme. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. de Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994, v. 2.

ROBIN, L. *Platon*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1938.

_____. *La Pensée Grecque: et les origines de l'esprit scientifique*. Paris: La Renaissance du Livre, 1932.

ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platón*. 3. ed. Trad. de José Luis Díez Arias. Madrid: Cátedra, 1993.